VISIT…

МИШЕЛЬ ФУКО

Дискурс и истина[1]

«Дискурс и истина» — это небольшой цикл лекций Мишеля Фуко, а потому — не самостоятельное произведение. Хотя он и представляет собой относительно целостное и законченное обсуждение одной темы, это, скорее, фрагмент более широкой исследовательской программы, развивавшейся французским мыслителем в последние годы его жизни. Это видно по недавно опубликованному курсу лекций, прочитанному им в Коллеж де Франс в 1982–1983 годах. Как и «Дискурс и истина», курс, называвшийся «Управление собой и другими», почти целиком посвящен древнегреческому понятию *парресии* (его можно переводить как «свободная речь», «откровенность», «правдивость», «прямота»). Фуко рассматривает его возникновение и использование в классических текстах Еврипида, Платона, Галена, Плутарха, анализирует эволюцию и различные контексты функционирования парресии. Однако ключом к данной тематике является Кант: первые две лекции посвящены рассмотрению небольшого кантовского текста «Что такое Просвещение?». Фуко обнаруживает у Канта целую серию вопросов, которые имеют центральное значение для понимания актуальности философии, ее взаимосвязи с настоящим. Принцип этой взаимосвязи формулируется Фуко как «критическая онтология нас самих». С другой стороны, если мы обратим внимание на название курса, то получим второй полюс тематического поля, в котором ставится вопрос о парресии. Проблематика управления собой и другими образует тот контекст, в котором Фуко пытается анализировать современного субъекта как недавнее изобретение. Фуко обращается к древним грекам, чтобы показать: они не были субъектами, они понимали себя конструктивно, для них речевые практики служили инструментом конституирования себя, а не проникновения в глубины своего Я. При этом проблематика управления собой, выстраивания себя напрямую связывалась с проблематикой управления другими: управления городом, семьей, слугами. В этом плане мы можем говорить об эволю-

[1] Michel Foucault. Fearless Speech / Ed. by. J. Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

ции мысли самого Фуко, который в конце 70-х годов переходит от проблемы властных отношений к проблеме самоконституирования индивида. Центральным понятием этого переходного этапа выступило понятие «правительности» (или «правительственности»), составляющее предмет рассмотрения Фуко в курсах лекций «Безопасность, территория, население» (1977–1978) и «Рождение биополитики» (1978–1979). Пытаясь выявить истоки современных систем власти и контроля, Фуко приходит к выводу, что теперь власть не действует путем прямого принуждения, а, скорее, через индивидуализацию, субъективацию (достаточно показательным для данной темы является текст Фуко «Субъект и власть»). Власть предполагает интериоризацию индивидом определенных способов понимания и практикования себя. Однако не утверждается, что власть теперь проникла даже во внутренний мир, т. е. стала действительно всеохватывающей. Просто складывается новое пространство, в котором мы сталкивается с властью и проблематизируем ее. Продолжая эту линию исследований, Фуко приходит к выводу о необходимости проанализировать совершенно непохожие практики или технологии себя, которые можно обнаружить в древнегреческом обществе (точнее, среди определенных его представителей). Так возникает целая совокупность экскурсов, постановок, размышлений, посвященных заботе о себе, высказыванию истины, управлению собой и другими и т. д.

Предлагаемый текст составлен на основе курса лекций, прочитанных Фуко в Беркли осенью 1983 года. В последние годы своей жизни Фуко часто ездил в США и даже подумывал о том, чтобы окончательно туда перебраться. В Америке он посещал различные университеты, где читал лекции, вел семинары, участвовал в дискуссиях, работал в библиотеках. В этом смысле текст «Дискурс и истина» примечателен как свидетельство поисков, которые он вел в то время. С другой стороны, если сравнить эти лекции с курсом в Коллеж де Франс, мы увидим, что они не совпадают, т. е. мысль Фуко развивалась: за время, прошедшее с начала 1983 года (когда читались лекции «Управление собой и другими») и до осени (когда читался курс «Дискурс и истина») у Фуко появляются новые соображения, новые идеи, он включает в поле анализа новых авторов (например, Диона Хрисостома, который в рамках курса в Коллеж де Франс упоминается лишь мимоходом). Следовательно, американские лекции занимают важное место в творчестве Фуко. Но они примечательны не только этим. Они ставят важные исследовательские вопросы, в частности, о тех практиках, с помощью которых индивид «выстраивает» себя в речи. Фуко здесь апеллирует не к тривиальной идее «дискурсивного конструирования идентичности». Речевое действие, необходимое для конституирования себя в качестве выразителя истины, — не просто произнесенная последовательность слов, а действие-ситуация, действие, связанное с широкими социальными обстоятельствами его совершения и в то же время позволяющее мне как индивиду утвердить себя, преобразовать свою жизнь (даже под угрозой ее поте-

ри). Следовательно, мы можем обнаружить в этих лекциях особое понимание отношений между индивидом и его высказываниями. Однако хотя они и важны сами по себе, они являются также отправной точкой для аналитики истины. Понятие истины — одно из сквозных у Фуко. Начиная с первых своих работ он прослеживал отношения между истиной и знанием, истиной и властью в тех или иных обществах. Во многом эта же тема лежит в основе его размышлений о месте и роли интеллектуалов сегодня. И вот Фуко вновь возвращается к данной теме, чтобы поставить вопрос об условиях производства истины, но теперь не с точки зрения механизмов контроля, а точки зрения ее опыта. Что представляет собой истина как опыт, как деятельность, как элемент самоотношения? — именно этот вопрос является мотивом предлагаемых лекций.

Разумеется, в «Дискурсе и истине» можно встретить и множество других тем, имеющих важное значение, скажем, тему методологии социальных и исторических исследований, которая всегда привлекала Фуко и с которой он во многом связывал свою идею «онтологии настоящего», основным принципом которой можно условно назвать переход от «что» к «как»: не «что такое истина?», а «как производится истина?»; не «что такое власть?», а «как осуществляется власть?». Однако выявление и анализ всех этих проблемных точек требует отдельного места и времени. Важно, что текст Фуко позволяет нам со-мыслить с ним, требует обращения к другим текстам, к другим исследованиям, побуждает ставить вопросы о нашей сегодняшней ситуации, которая в некоторых отношениях может радикально отличаться от ситуации, составлявшей предмет размышлений Фуко в начале 80-х.

В заключение несколько слов о переводе. За основу был взят текст, подготовленный Джозефом Пирсоном и изданный в 2001 г. в Лос-Анджелесе издательством «Semiotext(e)» под названием «Fearless speech». Датский перевод был опубликован издательством «Krisis» в 1989 г. в Амстердаме под названием «Parresia», немецкий — издательством «Merve» в 1996 г. в Берлине под названием «Diskurs und Wahrheit», и испанский — издательством «Paidós» в 2004 г. в Барселоне под названием «Discurso y verdad en la antigua Grecia». Как видим, названием книги в каждом случае меняется. Я посчитал целесообразным сохранить исходное название курса «Дискурс и истина».

При подготовке текста я старался по возможности сверять оригинальные тексты цитируемых Фуко авторов и их переводы на русский или английский. В этом неоценимую помощь мне оказала электронная библиотека Perseus (www.perseus.tufts.edu). Если существовал русский перевод, я отдавал предпочтение ему. Если русского перевода того или иного текста не было, но был доступен оригинал, я отдавал предпочтение оригиналу. Наконец, в английском издании дается список работ, посвященных теме парресии. В переводе этот список опущен.

Андрей Корбут

Предлагаемый ниже текст составлен на основе магнитофонных записей шести лекций, прочитанных Мишелем Фуко по-английски в Калифорнийском университете в Беркли во время осеннего семестра 1983 года. Лекции читались в рамках проводимого Фуко семинара под названием «Дискурс и истина», посвященного греческому понятию *parrhesia*, «искреннего высказывания истины».

Поскольку Фуко не писал и не правил данный текст, он печатается без его разрешения и не совпадает с его собственными лекционными записями. Предлагаемое — не более, чем заметки одного из слушателей. Хотя настоящий текст является дословной стенограммой лекций, в нем были опущены повторяющиеся предложения и фразы, ответы на вопросы были по возможности включены в основной текст, некоторые греческие отрывки были заменены более доступными переводами, а многие предложения были переформулированы, чтобы сделать материал более удобочитаемым. Также были добавлены разбивка на разделы, заголовки разделов, все сноски и библиографические ссылки.

Редактор хотел бы искренне поблагодарить Джона Карвальо за предоставленную информацию, позволившую прослушать курс Фуко. Он также выражает признательность Дугласу Блиту за советы по различным вопросам, касающимся греческих текстов, обсуждаемых Фуко. Наконец, он благодарит Жаклин Тейлор за помощь в установлении некоторых встречающихся у Фуко ссылок.

Джозеф Пирсон
факультет философии
Северо-западного университета (США)

1. СЛОВО «ПАРРЕСИЯ»[2]

Значение слова «парресия»[3]

Впервые слово «парресия» [*parrhesia*] появляется в греческой литературе у Еврипида [ок. 484–407 гг. до н. э.] и получает распространение в древнегреческих сочинениях начиная с конца V в. до н. э. Его можно обнаружить и в патристических трудах, написанных в конце IV и в V вв. н. э., к примеру, оно неоднократно употребляется Иоанном Златоустом [345–407 гг. н. э.].

У этого слова есть три формы: номинальная форма — «*parrhesia*», глагольная форма — «*parrhesiazomai*» (или, лучше, «*parrhesiazesthai*»), а также слово «*parrhesiastes*», которое редко используется и отсутствует в класси-

[2] Первая лекция (10 октября 1983 г.).
[3] Ср.: *Liddell*, *Scott*, *Parrhesia*; *Miquel*, *Parrhesia*; *Schlier*, *Parrhesia*, *parrhesiazomai*.

ческих текстах. Оно появляется только в греко-римский период, например, у Плутарха и Лукиана. В диалоге Лукиана «Рыбак, или Восставшие из гробов» один из персонажей носит имя «Parrhesiades»[4].

«*Parrhesia*» обычно переводится на английский язык как «свободная речь» (по-французски — «*franc-parler*», по-немецки — «*Freimütigkeit*»). *Parrhesiazomai* или *parrhesiazesthai* обозначает использование парресии, а *parrhesiastes* — того, кто применяет парресию, т. е. того, кто говорит истину.

В первой части сегодняшнего семинара я бы хотел дать общий обзор значения слова «парресия» и его эволюции в греческой и римской культурах.

Искренность

Для начала, каково общее значение слова «парресия»? Этимологически «*parrhesiazesthai*» означает «говорить все» — от «*pan*» (все) и «*rhema*» (то, о чем говорится). Применяющий парресию, парресиаст, высказывает все, что думает: он[5] ничего не утаивает, в своей речи полностью раскрывая другим людям свои чувства и помыслы. При использовании парресии говорящий должен дать полный и точный отчет о своих мыслях, чтобы аудитория могла четко уяснить, о чем он думает. Таким образом, слово «парресия» указывает на особый тип отношений между говорящим и его речью. Употребляя парресию, говорящий совершенно ясно и недвусмысленно дает понять, что он высказывает *собственное* мнение. Он добивается этого, избегая любого рода риторических фигур, которые могли бы скрыть его мысли. Наоборот, парресиаст применяет самые прямые доступные ему слова и формы выражения. Если риторика обеспечивает говорящего техническими приемами, позволяющими властвовать над умами слушателей (*вне зависимости* от отношения самого оратора к тому, что он говорит), то парресиаст посредством парресии воздействует на разум других людей, показывая им как можно более непосредственно, в чем он действительно убежден.

Если мы проведем различие между говорящим субъектом (субъектом утверждения) и грамматическим субъектом речи, то можно сказать, что существует также субъект утверждаемого (enunciandum), отсылающий к внутреннему убеждению или мнению говорящего. В парресии говорящий подчеркивает, что он является одновременно субъектом утверждения и субъектом утверждаемого — субъектом мнения, которое он вы-

[4] В русском переводе — Храброслов. Под таким именем в диалоге выступает сам Лукиан. — *Прим. перев.*

[5] Отвечая на вопрос студента, Фуко заметил, что подчиненное положение женщин в греческом обществе обычно не позволяло им применять парресию (наравне с чужаками, рабами и детьми). Поэтому везде в тексте лекций используется местоимение мужского рода.

сказывает. Таким образом, специфическая «речевая деятельность» парресиастического утверждения носит форму: «Я тот, кто полагает то-то и то-то». Я использую словосочетание «речевая деятельность» вместо «речевого акта» Джона Серля (или «перформативного высказывания» Остина) для того, чтобы отделить парресиастическое высказывание и сопутствующие ему обязательства от обыкновенных обязательств, связывающих человека с тем, что он или она говорит. Как мы увидим, обязательства, характерные для парресии, соотносятся с определенной социальной ситуацией, со статусным различием между говорящим и его аудиторией, с тем, что парресиаст говорит нечто опасное для себя, в силу чего подвергается риску, и т. д.

Истина

Есть два типа парресии, которые мы должны различать. Во-первых, данное слово используется в уничижительном смысле, близком к «болтовне», и обозначает произнесение вслух всего, что приходит в голову, без разбора. В таком уничижительном смысле оно используется, например, Платоном[6] для характеристики плохого демократического устройства, где каждый обладает правом обращаться к остальным гражданам и высказывать им все — даже глупейшие и опаснейшие для города вещи. Еще чаще уничижительный смысл придается данному термину в христианской литературе, где такого рода «плохой» парресии противопоставляется молчание как дисциплина или необходимое условие созерцания Бога[7]. В качестве вербальной активности, отражающей любые движения души и ума, парресия в этом негативном смысле безусловно мешает созерцанию Господа.

Однако в большинстве случаев в классических текстах парресия наделяется не уничижительным, а позитивным смыслом. «*Parrhesiazesthai*» означает «изрекать истину». Но говорит ли парресиаст о том, что *считает* истинным, или он говорит о том, что *действительно* истинно? На мой взгляд, парресиаст говорит то, что истинно, поскольку *знает*, что это *истинно*, и он *знает*, что это истинно, потому что это действительно истинно. Парресиаст не только искренне высказывает свое мнение, само его мнение истинно. Он говорит то, истинность чего ему *известна*. Таким образом, вторая характеристика парресии — полное совпадение между убеждением и истиной.

Было бы любопытно сравнить греческую парресию и современную (картезианскую) концепцию свидетельства. После Декарта совпадение между убеждением и истиной достигается в пределах определенного (психологического) опыта свидетельствования. Для греков, однако, со-

[6] *Платон*, Государство, 577b. См. также: Федр, 240e; Законы, 649b, 671b.

[7] Ср.: *Bartelink*, Quelques observations sur parrhesia, p. 44–55 [«Parrhesiaau sens péjoratif»].

впадение между убеждением и истиной достигается не в рамках (психологического) опыта, а в *вербальной деятельности* — в парресии. Судя по всему, парресии, в ее древнегреческом смысле, больше нет места в нашем сегодняшнем эпистемологическом пространстве.

Должен заметить, что ни в одном известном мне древнегреческом тексте парресиаст не проявляет *сомнений* относительно своего обладания истиной. Именно в этом состоит различие между картезианской проблемой и парресиастической установкой. Пока Декарт не получит бесспорного, ясного и четкого свидетельства, он не уверен в том, что предмет его убеждения на самом деле истинен. В греческой концепции парресии, однако, не существует проблемы достижения истины, поскольку владение истиной обеспечивается наличием определенных *моральных* качеств: если у человека есть нужные моральные качества, это служит доказательством его доступа к истине — и наоборот. «Парресиастическая игра» предполагает, что парресиастом является человек, обладающий особыми моральными качествами, необходимыми, во-первых, чтобы познавать истину и, во-вторых, чтобы передавать эту истину другим[8].

Если и есть некое «доказательство» искренности парресиаста, то это его *мужество*. Тот факт, что говорящий высказывает нечто опасное, противоречащее мнению большинства, служит верным признаком того, что он парресиаст. Спрашивая, каким образом мы можем установить, провозглашает ли данный человек истину, мы поднимаем сразу два вопроса. Первый — откуда мы можем знать, является ли конкретный индивид высказывающим истину; второй — откуда предполагаемый парресиаст может быть уверен, что предмет его убеждения истинен. Первый вопрос — признание кого-либо в качестве парресиаста — был очень важен в греко-римском обществе и, как мы увидим дальше, открыто ставился и обсуждался Плутархом, Галеном и другими. Второй же, скептический вопрос специфичен для современности и, на мой взгляд, чужд грекам.

Опасность

О человеке говорят, что он использует парресию и достоин считаться парресиастом, только если, высказывая истину, он подвергает себя риску или опасности. Например, согласно древнегреческим представлениям, учитель грамматики вполне может говорить истину обучающимся у него детям и при этом не сомневаться в истинности того, что он преподает. Однако, несмотря на совпадение убеждения и истины, он не парресиаст. Если же философ обращается к правителю, к тирану и говорит ему, что его тирания неугодна и противна, потому что несовместима со справедливостью, тогда философ говорит истину, убежден в том, что говорит истину, и к тому же идет на *риск* (поскольку тиран может

[8] Ср.: *Foucault*, On the genealogy of ethics, p. 252.

разгневаться, может его наказать, сослать, казнить). Именно в такой ситуации оказался Платон с Дионисием Сиракузским, о чем есть очень любопытные упоминания в седьмом письме Платона, а также в «Жизнеописании Диона» Плутарха. Надеюсь, позже мы еще обратимся к этим текстам.

Итак, вы видите, что парресиаст — это человек, идущий на риск. Конечно, он не всегда рискует жизнью. Когда, например, вы замечаете, что ваш друг совершает ошибку и вы рискуете вызвать его гнев, сказав ему, что он не прав, вы действуете как парресиаст. В этом случае вы не рискуете своей жизнью, но вы можете причинить ему боль своими словами и от этого ваша дружба окажется под угрозой. Если в ходе политических дебатов оратор рискует утратить свою популярность из-за того, что его мнение противоречит мнению большинства, или потому, что его мнение может спровоцировать политический скандал, он использует парресию. Парресия тем самым связана с проявлением мужества перед лицом опасности: нужно мужество, чтобы высказывать истину, невзирая ни на какую угрозу. Предельная форма высказывания истины имеет место в «игре» жизни и смерти.

Поскольку парресиаст должен идти на риск, говоря истину, парресия обычно недоступна царю или тирану, так как *он* ничем не рискует.

Если вы вступаете в парресиастическую игру, в которой на карту поставлена ваша жизнь, вы устанавливаете с самим собой специфические отношения: вы готовы погибнуть ради высказывания истины, вместо того чтобы оставаться в безопасности, обходя истину молчанием. Конечно, угроза смерти исходит от Другого и потому требует определенных отношений с Другим, но парресиаст в первую очередь устанавливает особые отношения с самим собой: он предпочитает высказывать истину, а не лгать самому себе.

Критика

Если на суде вы произносите нечто, что может быть использовано против вас, — это не обязательно означает, что вы применяете парресию, несмотря на то, что вы искренни, убеждены в том, что говорите истину, и подвергаете себя опасности, высказываясь подобным образом. В парресии опасность всегда связана с тем, что изреченная истина способна обидеть или разгневать *собеседника.* Следовательно, парресия — это всегда «игра», разворачивающаяся между высказывающим истину и его собеседником. Парресия, например, может иметь форму совета собеседнику по поводу надлежащего поведения либо указания на ошибочность его суждений или поступков и т. д. Парресия может так же состоять в том, что говорящий признается в своих действиях, если он делает это признание человеку, обладающему властью над ним и способному осудить или наказать его за совершенное. Как видите, функция парресии состоит не в демонстрации истины кому-либо; ее функция — *кри-*

тика: критика говорящим собеседника или самого себя. «Так ты поступаешь и так ты рассуждаешь, но ты не должен так поступать и рассуждать». «Так ты ведешь себя, но ты должен вести себя вот так». «Вот что я совершил, но я заблуждался». Парресия — это разновидность критики, направленной либо на другого, либо на себя, но всегда осуществляемой в ситуации, когда говорящий или признающийся находится в подчиненном положении относительно собеседника. Парресиаст всегда менее могущественен, нежели тот, к кому он обращается. Парресия, если можно так выразиться, исходит «снизу» и направлена «вверх». Поэтому древний грек не сказал бы, что учитель или отец, критикующий ребенка, использует парресию. Но когда философ критикует тирана, когда гражданин критикует большинство, когда ученик критикует своего учителя, они, вполне возможно, применяют парресию.

Однако это не значит, что парресия может употребляться *кем угодно*. Хотя у Еврипида есть текст, в котором парресия используется слугой[9], в большинстве случаев применение парресии требует, чтобы парресиаст знал свою генеалогию, свой статус, т. е., как правило, высказывающий истину в качестве парресиаста должен быть мужчиной и гражданином. Лишенный права парресии подобен рабу, в том смысле, что он не имеет возможности ни принимать участие в политической жизни города, ни играть в «парресиастическую игру». Чтобы пользоваться «демократической парресией», — т. е. обращаться к собранию, *ekklesia*, — необходимо быть гражданином; фактически следует быть одним из *лучших* граждан и обладать теми специфическими личностными, моральными и социальными качествами, которые даруют право свободной речи.

Однако парресиаст рискует своим правом свободной речи, когда раскрывает истину, угрожающую большинству. Хорошо известна юридическая ситуация, когда афинских вождей изгоняли лишь за то, что их предложения шли вразрез с мнением большинства, или потому, что собрание видело угрозу своей свободе в слишком большом влияния некоторых вождей. Подобным образом собрание «защищалось» от истины. Таковы институциональные основания «демократической парресии», которую нужно отличать от «монархической парресии», имеющей место, когда советник дает честный и полезный совет правителю.

Долг

Последняя характеристика парресии заключается в следующем: оглашение истины считается *долгом*. Оратор, высказывающий истину, например, тем, кто неспособен принять ее, и рискующий подвергнуться изгнанию или какому-либо иному наказанию, *волен* хранить молчание. Никто не заставляет его говорить, но он воспринимает это как свой долг. С другой стороны, когда кого-то принуждают высказать истину (напри-

[9] *Еврипид*, Вакханки, 666 и след.

мер, под пыткой), его речь не является парресиастическим высказыванием. Преступник, которого судьи заставляют признаться в своем преступлении, не применяет парресию. Но если он добровольно сознается в своем преступлении перед кем-то, так как ощущает свое моральное обязательство, тогда он осуществляет парресиастический акт. Критиковать друга или правителя — это акт парресии, поскольку долг человека — помогать другу, не понимающему, что он поступает дурно, либо потому, что его долг перед городом — помогать царю совершенствоваться в качестве правителя. Парресия тем самым связана со свободой и долгом.

Если подытожить сказанное выше, то парресия представляет собой такую разновидность вербальной деятельности, в рамках которой говорящий устанавливает специфические отношения с истиной посредством искренности, определенные отношения с собственной жизнью посредством опасности, особые отношения с собой и другими людьми посредством критики (самокритики или критики других) и специфические отношения с моральным законом посредством свободы и долга. Точнее, парресия — это вербальная деятельность, при осуществлении которой говорящий выражает свою личную связь с истиной и рискует собственной жизнью, потому что считает своим долгом высказывать истину, чтобы делать людей лучше или помогать им (и себе). Прибегая к парресии, говорящий использует свою свободу и предпочитает искренность убедительности, истину — лжи или молчанию, угрозу смерти — жизни и безопасности, критику — лести, а моральный долг — эгоизму и нравственному безразличию.

Таково в общих чертах позитивное значение слова «парресия» в большинстве греческих текстов, написанных с V в. до н. э. по V в. н. э.

Эволюция слова «парресия»

Далее на семинаре я бы хотел, вместо того чтобы разбирать и анализировать все измерения и свойства парресии, показать и выделить некоторые аспекты эволюции парресиастической игры в античной культуре (начиная с V в. до н. э.) вплоть до зарождения христианства. Я думаю, мы можем проанализировать эту эволюцию с трех точек зрения.

Риторика

Первый момент касается отношения парресии к риторике — отношения, проблематичного уже у Еврипида. В сократо-платоновской традиции парресия и риторика противопоставляются друг другу, что совершенно четко видно, например, по «Горгию», где появляется слово «парресия»[10]. Безостановочная продолжительная речь — это риторический или софистический прием, в то время как для парресии типичен

[10] *Платон*, Горгий, 461e, 487a—e, 491e.

диалог, состоящий из вопросов и ответов, т. е. диалог является основной техникой ведения парресиастической игры.

Оппозицией парресии и риторики также пронизан «Федр», основной проблемой которого, как вы знаете, является не противоположность речи и письма, а различие между *logos*'ом, высказывающим истину, и *logos*'ом, не способным на это. Оппозиция парресии и риторики, которая четко прослеживается в IV в. до н. э. в сочинениях Платона, будет частью философской традиции в течение многих столетий. У Сенеки, к примеру, можно отыскать идею того, что индивидуальные беседы лучше всего способствуют искренним высказываниям и изречению истины, поскольку в таких беседах можно обойтись без риторических приемов и ухищрений. Даже во II в. н. э. культурная оппозиция между риторикой и философией все еще считалась очевидной и важной.

Однако в трудах риторов начала Империи можно найти определенные признаки инкорпорации парресии в поле риторики. Например, в своих «Institutio Oratoria» [«Риторических наставлениях»] Квинтилиан [ок. 35 — ок. 96] утверждает, что некоторые риторические фигуры специально предназначены для разжигания страстей слушателей [IX, 2]; этим техническим фигурам он дает имя «*exclamatio*» (возглас). С данными возгласами связаны естественные возгласы, которые, замечает Квинтилиан, не являются «притворством либо коварством». Этот вид естественных возгласов он называет «свободной речью» [*libera oratione*], которую, по его словам, Корнифиций именовал «волностью» [*licentia*], а греки — «*parrhesia*». Таким образом, «парресия» — одна из риторических «фигур», но с тем уточнением, что она не соотносится ни с одной фигурой, поскольку совершенно естественна. Парресия — это нулевая степень тех риторических фигур, которые распаляют страсти аудитории.

Политика

Второй важный аспект эволюции парресии связан с политическим полем[11]. Парресия — в том виде, в каком она появляется в трагедиях Еврипида и в сочинениях IV в. до н. э. — составляет неотъемлемую часть афинской демократии. Конечно, мы еще недостаточно знаем о роли парресии в гражданском устройстве Афин, но в целом мы можем утверждать, что парресия была основным принципом демократии, а также этической и личностной установкой, отличающей хорошего гражданина. Афинская демократия совершенно открыто определялась как такой гражданский строй (*politeia*), при котором людям дарованы *demokratia*, *isegoria* (равное право говорить), *isonomia* (право равного участия всех граждан в осуществлении власти) и *parrhesia*. Парресия, которая является необходимым атрибутом публичной речи, включается

[11] Ср.: *Miquel*, Παρρησία, col. 260–261; *Peterson*, Zur Bedeutungsgeschichte von «Parrhesia», S. 283–288; *Scarpat*, Parrhesia, p. 29 ff; *Schlier*, Parrhesia, parrhesiazomai, p. 871–873.

в пространство взаимодействия граждан, во-первых, как отдельных индивидов и, во-вторых, как участников собрания. Более того, *agora* и есть по сути место появления парресии.

В эллинистический период с расцветом эллинских монархий политический смысл слова меняется. Парресия начинает концентрироваться в поле взаимоотношений правителя со своими советниками или придворными. При монархическом государственном строе советник обязан использовать парресию, чтобы помогать царю принимать решения и удерживать его от злоупотребления своей властью. Парресия необходима и полезна как царю, так и его подданным. Сам правитель не является парресиастом, однако отличительным признаком хорошего властителя является его умение играть в парресиастическую игру. Таким образом, хороший царь принимает все, что говорит ему подлинный парресиаст, даже если ему неприятно выслушивать критику своих решений. Правитель проявляет себя тираном, если он пренебрегает мнением своих честных советников или наказывает их за то, что они говорят. Изображение правителя у большинства греческих историков содержит описание его поведения в отношении своих советников — как если бы это указывало на его способность прислушиваться к парресиасту.

В монархической парресиастической игре есть также третья категория игроков: молчаливое большинство, народ, который не участвует во взаимоотношениях царя с его советниками, но на который указывают и от лица которого выступают советники, высказывая царю свои пожелания.

В контексте монархического правления парресия возникает уже не на *agora*, а на царском дворе.

Философия

Наконец, эволюцию парресии можно проследить через ее взаимоотношения с полем философии, понятой как искусство жизни (*techne tou biou*).

В сочинениях Платона Сократ предстает в роли парресиаста. Хотя слово «парресия» встречается у Платона несколько раз, он никогда не использует термин «парресиаст», который войдет в греческий словарь позже. Тем не менее Сократ исполняет типичную парресиастическую роль, поскольку постоянно встречается с афинянами на улице и, как отмечается в «Апологии»[12], указывает им на истину, призывая заботиться о мудрости, истине и совершенствовании своей души. В «Алкивиаде I» Сократ также занимает парресиастическую позицию. В то время как друзья и любовники Алкивиада льстят ему, пытаясь добиться расположения, Сократ, рискуя навлечь на себя гнев Алкивиада, подводит его к следующей идее: прежде чем Алкивиад сможет осуществить желанное, т. е. стать первым среди афинян, чтобы править Афинами и превзойти в своем могуществе

[12] *Платон*, Апология Сократа, 29d—e.

персидского царя, прежде чем он сможет принять на себя заботу об Афинах, он должен научиться заботиться о себе. Философская парресия тем самым связывается с темой заботы о себе (*epimeleia heautou*)[13].

У эпикурейцев парресия настолько сблизилась с заботой о себе, что стала рассматриваться в первую очередь как *techne* духовного наставления в целях «воспитания души». Например, Филодем [ок. 110–35 до н. э.] (который наравне с Лукрецием [ок. 99–55 до н. э.] был одним из наиболее значительных эпикурейских авторов I в. до н. э.) написал книгу о парресии [«Peri parrhesias»], в которой рассматриваются технические практики, применявшиеся для обучения и взаимопомощи в эпикурейской общине. Позже мы рассмотрим некоторые из этих парресиастических техник в том виде, в каком они были разработаны, например, в стоической философии Эпиктета, Сенеки и других.

2. ПАРРЕСИЯ У ЕВРИПИДА[14]

Сегодня я бы хотел приступить к анализу самых первых случаев употребления слова «парресия» в греческой литературе. В частности, я хочу рассмотреть использование этого слова в шести трагедиях Еврипида: «Финикиянки», «Ипполит», «Вакханки», «Электра», «Ион» и «Орест».

В первых четырех драмах парресия является второстепенной темой или *мотивом*, хотя само слово обычно применяется в конкретном контексте, который помогает нам понять его значение. В двух последних драмах — «Ион» и «Орест» — парресия играет очень важную роль. Я полагаю, что «Ион» целиком посвящен проблеме парресии, так как в нем ставится вопрос о том, кто обладает правом, долгом и мужеством говорить истину. Данная парресиастическая проблема поднимается в «Ионе» в контексте отношений между богами и людьми. В «Оресте» — который был написан десятью годами позже и является одной из последних драм Еврипида — роль парресии не столь значима. Однако в этой трагедии все же есть одна парресиастическая сцена, заслуживающая внимания, поскольку она напрямую связана с политическими вопросами, волновавшими в то время афинян. Здесь, в этой парресиастической сцене, обнаруживается изменение способа обсуждения парресии в контексте человеческих институтов. В частности, парресия рассматривается одновременно как политическая и философская проблема.

Сегодня я постараюсь вначале сказать пару слов о случаях появления слова «парресия» в первых четырех из упомянутых драм, чтобы пролить некоторый свет на значение этого термина. Затем я попробую всесторонне проанализировать «Иона» как чисто парресиастическую драму, в которой мы видим людей, принимающих на себя роль глашатаев истины — роль, отныне недоступную богам.

[13] Ср.: *Фуко*, Забота о себе, с. 51 и след.
[14] Вторая лекция (31 октября 1983 г.).

«Финикиянки» [ок. 411–409 гг. до н. э.]

Рассмотрим сначала «Финикиянок». Основу сюжетной линии составляет борьба между двумя сыновьями Эдипа: Этеоклом и Полиником. Напомню: после низложения Эдипа Этеокл и Полиник, стремясь избежать проклятия своего отца, предрекшего, что им предстоит разделить его наследие «острием меча», заключают соглашение: они будут поочередно править Фивами, каждый на протяжении года, начиная с Этеокла (поскольку он старший). Однако по истечении первого года царствования Этеокл отказывается передать венец и уступить власть своему брату Полинику. Этеокл тем самым олицетворяет тиранию, а Полиник — живущий в изгнании — демократический строй. Желая воспользоваться своим правом на венец отца, Полиник возвращается с армией аргивян, чтобы свергнуть Этеокла, и берет Фивы в осаду. В надежде избежать конфронтации Иокаста — мать Полиника и Этеокла, а также мать и жена Эдипа — убеждает своих сыновей объявить перемирие и встретиться. Когда Полиник приходит на встречу, Иокаста спрашивает его о тех страданиях, которые он перенес за время изгнания из Фив. «Так ли тягостно находиться в изгнании?», — спрашивает Иокаста. Полиник отвечает: «Нет ничего хуже». Тогда Иокаста спрашивает, что тяготит изгнанника больше всего, и Полиник отвечает: невозможность применять парресию:

ИОКАСТА
Скажи, дитя, отчизну потерять
Большое зло для человека, точно?

ПОЛИНИК
Огромное: словами не обнять...

ИОКАСТА
Но чем же, чем изгнанник тяготится?

ПОЛИНИК
Речей, о мать, свободных он лишен.
[hen men megiston, ouk echei parrhesian.]

ИОКАСТА
Удел рабов — трусливо прятать мысли.

ПОЛИНИК
А каково от грубости терпеть?

ИОКАСТА
Да, жить среди глупцов... какая пытка...

ПОЛИНИК
Меж тем рабом изгнанник должен быть[15].

[15] *Еврипид*, Финикиянки, 386–394.

Как вы можете видеть по этому отрывку, парресия связана прежде всего с социальным статусом Полиника. Если вы не являетесь постоянным гражданином города, если вы изгнанник, вы не можете использовать парресию. Это вполне очевидно. Но при этом подразумевается кое-что еще: если вы не имеете права на свободную речь, вы не можете отправлять власть, и потому подобны рабу. Кроме того, если граждане не могут использовать парресию, они не способны противостоять власти правителя, а без права критики власть, осуществляемая царем, ничем не ограничена. Эта беспредельная власть характеризуется Иокастой как «жизнь среди глупцов», поскольку неограниченная власть напрямую связана с безумием. Человек, отправляющий власть, мудр, только если есть кто-то, способный использовать парресию, чтобы критиковать его, тем самым устанавливая предел его власти, его господству.

«Ипполит» [428 г. до н. э.]

Второй отрывок из Еврипида, который я хочу процитировать, взят из «Ипполита». Как вы знаете, в этой драме рассказывается о любви Федры к Ипполиту. Фрагмент, касающийся парресии, располагается сразу после признания Федры: перед этим Федра исповедуется своей кормилице в любви к Ипполиту (не упоминая, однако, его имени). Но слово «парресия» относится не к этому признанию, оно указывает на нечто совершенно иное. Признавшись в своей любви к Ипполиту, Федра говорит о тех знатных и благородных женщинах из царственных семей, которые обесчестили свою семью, своего мужа и детей, изменив с другим мужчиной. Федра говорит, что она не желает поступать так, потому что хочет, чтобы ее сыновья жили в Афинах, гордились своей матерью и применяли парресию. Она утверждает, что если мужчина знает о позоре своей семьи, он превращается в раба:

> ФЕДРА
> Потому и смерть зову
> Друзья мои, что не хочу бесславием
> Казнить супруга, не хочу детей своих
> Навеки опозорить. Нет, пусть гордые
> Свободной речь, с честью и достоинством
> [eleutheroi parrhesiai thallontes]
> Живут в Афинах славных, не стыдясь за мать.
> Ведь и смельчак, узнав про грех родителей,
> Как подлый раб, униженно потупит взор[16].

В этом отрывке мы вновь обнаруживаем связь между недоступностью парресии и рабством. Если вы не можете говорить свободно, так как обесчестили свою семью, вы находитесь в рабстве. Значит, факта граж-

[16] *Еврипид*, Ипполит, 420–425.

данства недостаточно для обретения и осуществления права свободной речи. Чтобы получить возможность свободно обращаться к жителям города, необходимы также доброе имя, собственная хорошая слава и хорошая слава семьи. Парресия, таким образом, требует как моральных, так и социальных квалификаций, обеспечиваемых знатным происхождением и всеобщим уважением.

«Вакханки» [ок. 407–406 гг. до н. э.]

В «Вакханках» есть очень короткий отрывок, переходный фрагмент, в котором появляется это слово. Один из слуг Пенфея — пастух [boskos] и вестник [angelos] царя — пришел сообщить о неразберихе и беспорядках, чинимых в городе вакханками, об их немыслимых проделках. Однако, как вы знаете, согласно древней традиции посланников, приносящих добрые вести, вознаграждают за сообщаемые новости, тогда как приносящих дурные вести подвергают наказанию. Поэтому слуге царя очень не хочется сообщать Пенфею плохие новости. Но он спрашивает царя, можно ли ему воспользоваться парресией и рассказать все, что ему известно, так как он страшится царского гнева. Пенфей уверяет вестника, что ему не о чем беспокоиться, пока он говорит правду.

ВЕСТНИК
Вакханок видел я могучих, царь
Что в быстром беге легкими ногами
Покинули страну. Тебе и граду
Пришел поведать я о том, что видел, —
О страшных и неслыханных делах...
Но прежде мне хотелось бы узнать,
Могу ль свободно говорить? Иль речь мне
[parrhesiai phraso]
Посдерживать? Ты на решенья скор.
Гневлив и самовластен, и мне страшно.

ПЕНФЕЙ
Все говори — в ответ не пропадешь.
На правду ведь сердиться не пристало.
И знай притом: чем больше про вакханок
Наскажешь ужасов, тем я сильней
Казню его, внушившего им чары[17].

Эти строки интересны тем, что описывают случай, когда парресиаст — говорящий истину — не полностью свободный человек, а слуга царя, т. е. тот, кто не может использовать парресию, если царь не достаточно мудр, чтобы вступить в парресиастическую игру и позволить ему говорить открыто. Если царь не владеет собой, если он поддается своим

[17] *Еврипид*, Вакханки, 664–676.

страстям и обрушивает гнев на посланника, тогда он не способен выслушивать истину и будет плохим правителем города. Но Пенфей, как мудрый царь, предлагает своему слуге заключить то, что мы можем назвать «парресиастическим договором».

«Парресиастический договор» — ставший довольно важным элементом политической жизни правителей греко-римского мира — состоит в следующем. Правитель, обладающий властью, но лишенный истины, обращается к тому, кто обладает истиной, но лишен власти, и говорит ему: если ты расскажешь мне истину, какой бы она ни была, ты не будешь наказан; наказаны будут виновные в несправедливостях, а не тот, кто расскажет правду об этих несправедливостях. Идея «парресиастического договора» стала ассоциироваться с парресией как особой привилегией, дарованной лучшим и честнейшим гражданам города. Конечно, парресиастический договор между Пенфеем и его вестником — всего лишь моральное обязательство, поскольку он не имеет институционального основания. Будучи слугой царя, посланник все еще достаточно уязвим и его речь по-прежнему сопряжена с опасностью. Но, хотя он и ведет себя мужественно, он не безрассуден, он предусмотрительно заботится о последствиях своих слов. «Договор» призван снизить риск, на который он идет, высказывая истину.

«Электра» [415 г. до н. э.]

В «Электре» слово «парресия» возникает в контексте противостояния Электры и ее матери, Клитемнестры. Мне не нужно напоминать вам эту известную историю, отмечу лишь, что перед тем, как это слово употребляется в драме, Орест убивает тирана Эгисфа — любовника Клитемнестры и соучастника (вместе с Клитемнестрой) убийства Агамемнона (мужа Клитемнестры и отца Ореста и Электры). Но прежде чем на сцену выходит Клитемнестра, Орест прячет тело Эгисфа и прячется сам. Когда появляется Клитемнестра, она не знает о только что свершившемся, т. е. не знает об убийстве Эгисфа. Ее выход чрезвычайно пышен и торжественен: она выезжает на царской колеснице в окружении красивейших пленных троянок, ее рабынь. Электра, присутствующая при появлении своей матери, тоже ведет себя как рабыня, желая скрыть, что миг отмщения за смерть отца близок. Она находится здесь, чтобы обвинить Клитемнестру и напомнить ей о преступлении. Эта драматическая сцена приводит к столкновению между ними. Завязывается спор, открывающийся двумя сменяющими друг друга речами одинаковой длины (сорок строк). Первую речь произносит Клитемнестра, вторую — Электра.

Речь Клитемнестры начинается со слов «lexo de» — «я буду говорить» [1013]. Дальше она высказывает истину, признаваясь в том, что убила Агамемнона в отместку за смерть своей дочери, Ифигении, принесенной в жертву. После этой речи вступает Электра, начиная с симметричной формулы «legoim'an» — «теперь буду говорить я» [1060]. Однако,

несмотря на симметрию, между двумя данными речами есть очевидное различие. В конце своей речи Клитемнестра напрямую обращается к Электре и говорит ей: «Используй свою парресию, чтобы доказать, что я поступила несправедливо, убив твоего отца»:

КЛИТЕМНЕСТРА
Убила я — мне не было дороги
Иной, как в стан его врагов. Друзья
Ему б обид моих не отомстили...
Ну, отвечай свободно... Коль убит
[kantithes parrhesiai]
Неправдой он, ты мне докажешь это[18].

После вступает хор, вслед за которым Электра произносит: «Не забывай свои последние слова, мать. Ты дала мне право применить против тебя парресию»:

ЭЛЕКТРА
Своих недавних слов не позабудь:
Ты мне сказать всю правду разрешила.
[didousa pros se parrhesian.][19]

Клитемнестра отвечает: «Я так сказала, дочь, и не отрекаюсь от своих слов» [1057]. Но Электра все еще осторожна и подозрительна, поскольку не уверена, не выслушает ли ее мать только для того, чтобы потом отомстить:

ЭЛЕКТРА
Потом упрек слезой не отольется?

КЛИТЕМНЕСТРА
Нет, сладко мне увидеть дно души

ЭЛЕКТРА
Мать, я начну...[20]

И дальше Электра открыто обвиняет свою мать в преступных деяниях.

Эти две речи асимметричны еще в одном отношении, связанном с различием в статусе говорящих. Клитемнестра — царица, и она не использует и не должна использовать парресию, чтобы оправдаться за убийство Агамемнона. Но Электра — которая находится в положении рабыни, играет в данной сцене роль рабыни, лишена возможности жить в доме своего отца под его защитой и обращается к своей матери как служанка обращается к царице — Электра нуждается в праве парресии.

[18] *Еврипид*, Электра, 1046–1050.
[19] Там же, 1055–1056.
[20] Там же, 1058–1060.

Поэтому Клитемнестра и Электра заключают парресиастический договор: Клитемнестра обещает не наказывать Электру за ее искренность, точно так же, как в «Вакханках» Пенфей обещает это своему вестнику. Но в «Электре» парресиастический договор нарушается, и нарушает его не Клитемнестра (которая, будучи царицей, по-прежнему способна покарать Электру), его нарушает сама Электра. Электра просит свою мать поклясться, что ее не накажут за откровенную речь, и Клитемнестра дает такое обещание, не зная, что она, Клитемнестра, сама будет наказана за свое признание. Спустя несколько минут родные дети, Орест и Электра, убивают ее. Таким образом, парресиастический договор нарушается, но страдает не тот, кому даровали привилегию парресии, а тот, кто даровал это право, причем страдания причиняет именно человек, просивший парресии, находясь в зависимом положении. Парресиастический договор становится для Клитемнестры смертельной ловушкой.

«Ион» [ок. 418–417 гг. до н. э.]

Теперь мы обратимся к «Иону» — собственно парресиастической драме.

Мифологической подоплекой драмы является легенда об основании Афин. Согласно аттическому преданию, первым царем Афин был Эрехтей, порожденный Землей и вернувшийся в Землю после своей смерти. Таким образом, Эрехтей олицетворяет то, чем гордились афиняне, т. е. их автохтонность: они буквально вышли из афинской почвы[21]. В 418 г. до н. э., когда, приблизительно, была написана драма, подобная мифологическая отсылка имела политическое значение. Еврипид хотел напомнить аудитории о том, что афиняне — уроженцы афинской земли, но одновременно, при помощи персонажа Ксуфа (мужа Креусы, дочери Эрехтея, а также иноземца для Афин, поскольку родом он из Фтии), Еврипид хотел показать своей аудитории, что через этот брак афиняне связаны с народами Пелопоннеса, в частности, с Ахайей, названной в честь одного из сыновей Ксуфа и Креусы, Ахея. Стремясь отобразить панэллинский характер афинской генеалогии, Еврипид делает Иона сыном Аполлона и Креусы (дочери древнего царя Афин Эрехтея). Впоследствии Креуса выходит замуж за Ксуфа (который был союзником Афин в войне против евбейцев [58–62]). От этого брака рождаются два сына: Дор и Ахей [1590]. Ион считался прародителем ионийцев, Дор — дорийцев, а Ахей — ахейцев. Так что все предки греков оказываются потомками царского дома Афин[22].

[21] Ср.: *Платон*, Менексен, 237b.

[22] Рассуждая о политическом значении «Иона», А. С. Оуэн пишет: «Задача трагедии — отыскать основания для объединения афинской империи и дать почувствовать дорийским государствам Пелопоннеса, что отдаленное прошлое может оправдать их союз с Афинами» (*Owen*, Introduction, p. xxii).

Указание Еврипида на отношения между Креусой и Аполлоном и помещение им сцены действия в храм Аполлона в Дельфах призваны продемонстрировать тесные связи между Афинами и Фебом-Аполлоном — панэллинским божеством дельфийского святилища. В тот момент древнегреческой истории, когда создавалась трагедия, Афины пытались заключить панэллинский союз против Спарты. Афины и Дельфы враждовали между собой, так как дельфийские жрецы были по большей части на стороне спартанцев. Но чтобы представить Афины в выгодной роли предводителя эллинского мира, Еврипид хотел подчеркнуть взаимное родство двух городов. Таким образом, эти мифологические генеалогии призваны, отчасти, оправдать империалистическую политику Афин в отношении остальных греческих городов в то время, когда афинские вожди все еще верили в возможность афинской империи.

Я не буду касаться политических и мифологических аспектов трагедии; я сосредоточусь на теме переноса места открытия истины из Дельф в Афины. Как вы знаете, дельфийский оракул считался в Греции местом, в котором боги открывали людям истину устами Пифии. Но в этой драме мы видим открытое перемещение оракульской истины из Дельф в Афины: именно Афины становятся теперь местом появления истины. Один из аспектов данного перемещения заключается в том, что истина отныне открывается людям не *богами* (как в Дельфах), она открывается им *другими людьми* посредством афинской парресии.

«Ион» Еврипида — драма, прославляющая афинскую автохтонность и утверждающая кровное родство Афин с большинством других греческих государств, но в первую очередь это история о переходе права изречения истины от Дельф к Афинам, от Феба-Аполлона к афинским гражданам. Вот почему я считаю эту трагедию историей о парресии, целиком парресиастической греческой драмой.

Я бы хотел предложить следующее схематичное изображение драмы:

МОЛЧАНИЕ	ИСТИНА	ОБМАН
Дельфы	Афины	Чужеземные страны
Аполлон	Эрехтей	Ксуф
	Креуса	
	Ион	

Как мы увидим, по ходу всей драмы Аполлон хранит молчание, а Ксуф оказывается обманут богом, но и обманывает сам. Кроме того, мы увидим, что Креуса и Ион провозглашают истину на фоне молчания Аполлона, поскольку только они связаны с афинской землей, наделяющей их правом парресии.

Пролог Гермеса

Сначала мне бы хотелось вкратце изложить событии, предшествующие началу драмы и упоминаемые в прологе Гермеса.

После смерти остальных детей Эрехтея (Кекропа, Орифии и Прокриды) Креуса становится единственной наследницей афинской династии. Однажды, когда, будучи еще совсем юной, она собирала желтые цветы в Долгих скалах, Аполлон изнасиловал либо совратил ее [gamois] [10].

Что это было: изнасилование или обольщение? Для греков разница между тем и другим не имела столь существенного значения, как для нас. Понятно, что если кто-то насилует женщину, девочку или мальчика, он применяет физическую силу, тогда как если кто-то обольщает другого человека, он пользуется словами, своим красноречием, своим более высоким статусом и т. д. Для греков использование своих психологических, социальных или интеллектуальных возможностей с целью обольщения другого человека не сильно отличалось от применения физической силы. С точки зрения закона обольщение считалось даже более тяжким преступлением, чем изнасилование. Когда кого-то насилуют, это происходит против его или ее воли, но если кого-то обольщают, это доказывает, что в определенный момент обольщаемый индивид решил изменить жене или мужу, родителям, семье. Обольщение считалось в большей степени покушением на власть супруга или супруги либо на власть семьи, поскольку тот, кого обольстили, сознательно нарушил волю мужа, жены, родителей или семьи[23].

Как бы то ни было, Аполлон насилует или обольщает Креусу, и она беременеет. Когда ребенок уже вот-вот готов появиться на свет, она возвращается туда, где ее настиг Аполлон: в пещеру под афинским акрополем, у подножия расположенной в центре Афин горы Паллады. Здесь она скрывается, пока не рожает сына [949]. Но, не желая, чтобы ее отец, Эрехтей, прознал о ребенке (потому что ей стыдно за случившееся), она оставляет сына на милость диких зверей. Тогда Аполлон посылает своего брата, Гермеса, принести младенца вместе с колыбелью и пеленками в дельфийский храм. Мальчика считают подкидышем и воспитывают в святилище как служителя божества. Никто в Дельфах (за исключением Аполлона) не знает, кто он и откуда, даже сам Ион. Таким образом, Ион, согласно нарисованной мной схеме, занимает промежуточное положение между Дельфами и Афинами, Аполлоном и Креусой: он сын Аполлона и Креусы и рожден в Афинах, но живет в Дельфах.

[23] К. Дж. Довер пишет: «Соблазнить женщину, обладающую гражданским статусом, было бóльшим преступлением, нежели изнасиловать ее, не только потому, что изнасилование считалось непредумышленным деянием, но и потому, что соблазнение предполагало овладение ее чувствами и преданностью; важны были не ее переживания, а факт посягательства на власть мужчины, которому она принадлежала» (*Dover*, Classical Greek attitudes to sexual behavior, p. 62).

Креуса не знает, что сталось с ее ребенком, она гадает, жив он или нет. Позже она выходит замуж за Ксуфа, пришельца, иноземное происхождение которого ставит под угрозу продление афинской автохтонии — вот почему Креусе так важно иметь наследника от Ксуфа. Однако после свадьбы Ксуф и Креуса не могут завести детей. В конце драмы Аполлон предрекает им рождение Дора и Ахея, но в начале трагедии они бездетны, хотя отчаянно нуждаются в отпрысках, чтобы обеспечить Афинам династическую преемственность. Они отправляются в Дельфы, чтобы спросить Аполлона, будут ли у них когда-нибудь дети. С этого и начинается драма.

Молчание Аполлона

Но, разумеется, Креуса и Ксуф хотят спросить бога Аполлона о разном. Вопрос Ксуфа ясен и прост: «У меня никогда не было детей. Будут ли у меня дети от Креусы?» Вопрос же Креусы другой. Она, безусловно, тоже должна знать, будут ли у них с Ксуфом дети, но помимо этого она желает спросить: «У меня от тебя, Аполлон, есть дитя. Мне нужно знать, живо ли оно еще. Что, Аполлон, стало с нашим ребенком?»

Храм Аполлона, оракул в Дельфах, был местом, в котором боги открывали истину смертным, пришедшим к ним за советом. Ксуф и Креуса вместе прибывают к воротам храма и, конечно же, первый человек, которого они встречают, — это Ион, жрец Аполлона и сын Креусы. Естественно, Креуса не узнает своего сына, а Ион не узнает свою мать. Поначалу это чужие друг для друга люди, подобно Эдипу с Иокастой в «Царе Эдипе» Софокла. Помните, Эдип тоже избежал смерти вопреки воле своей матери. Он тоже не знал своих настоящих отца и мать. Сюжетная структура «Иона» в чем-то схожа с историей Эдипа. Но динамика истины в обеих драмах прямо противоположна. В «Царе Эдипе» Феб-Аполлон провозглашает истину с самого начала, в точности предрекая будущие события. Люди же постоянно уклоняются от истины, стараются не замечать ее, пытаясь избежать судьбы, предсказанной богом. Но в итоге, благодаря знакам, поданным Аполлоном, Эдип и Иокаста открывают истину, сами того не желая. В «Ионе» люди пытаются открыть истину: Ион хочет знать, кто он и откуда; Креуса хочет знать судьбу своего сына. Аполлон же намеренно *утаивает* истину. Эдипова проблема истины разрешается путем демонстрации того, что смертные, несмотря на их слепоту, узрят свет истины, которая изрекается божеством и которую они не жалеют замечать. Ионова проблема истины разрешается путем демонстрации того, что люди, несмотря на молчание Аполлона, откроют истину, которую они страстно желают знать.

Темой молчания божества пронизан весь «Ион». Она возникает в начале трагедии, когда Креуса встречает Иона. Креуса все еще стыдится того, что случилось с ней, поэтому она разговаривает с Ионом так, буд-

то пришла посоветоваться с оракулом относительно своей «подруги». Она рассказывает ему часть своей собственной истории, приписывая ее вымышленной подруге, и спрашивает, ответит ли, по его мнению, Аполлон на ее вопрос. Будучи хорошим служителем бога, Ион говорит ей, что Аполлон не даст ответа. Если он действительно поступил так, как утверждает ее подруга, тогда ему будет слишком стыдно:

ИОН
Коль бог таит, так для чего ж он скажет?

КРЕУСА
Так для чего же ваш срединный храм?

ИОН
Стыда богов разоблачать не надо...

КРЕУСА
Стыда богов? А ей был легок стыд?

ИОН
Для дел таких здесь помощи не сыщешь.
А Феб, в своем же доме обличенный,
Посредника без кары не оставит
И будет прав. Ступай отсюда лучше...
Гадать о том, что против бога... нет!
Ведь этак ты вообразишь, пожалуй,
Что вынудить мы можем и богов,
Наперекор их воле, открываться, —
Овцу зарезать стоит или птиц
На небе проследить... О нет, жена,
Ничтожна та и польза, что добыта
Насилием от бога, только то,
Что волей их дано, благословенно...[24]

Так что уже в самом начале драмы Ион говорит о том, почему Аполлон не выскажет истину. Фактически, Аполлон сам никогда не отвечает на вопросы Креусы. Это прячущийся бог.

Самое важное и удивительное происходит в конце драмы, когда различные персонажи трагедии рассказали все и каждому стала известна истина. Все ждут появления Аполлона, присутствие которого в трагедии до этого было незаметно (несмотря на то, что он основной герой разворачивающихся в драме событий). Традиционно в древнегреческих трагедиях главный божественный персонаж появлялся последним. Однако в конце «Иона» Аполлон — лучезарный бог — так и не показывается. Вместо него появляется Афина, которая и передает его послание.

[24] *Еврипид*, Ион, 365–378.

Она возникает над крышей дельфийского храма, поскольку врата храма заперты. Объясняя причину своего прихода, она говорит:

АФИНА
Паллада — имя мне,
И я спешу от берегов, которым
Свое дала я имя. Не хотел
К вам на глаза являться Феб, чтоб ты
За прошлое не встретила укором
Его, и мне поверил речь свою.

Иону
Ты этою женою зачат был
От Локсия, так было, — только отдал
Тебя он не родившему затем,
Чтоб стал владыкой царского ты дома.
Когда ж раскрылась тайна, убоясь,
Чтоб матерью не быть тебе убитым
Иль матереубийцею не стать,
Вас хитростями спас он. Собирался
Пока молчать бессмертный и открыть,
Лишь как придешь в Афины, что родился
От этой ты жены и от него[25].

Даже в этот заключительный момент, когда все стало явным, Аполлон не соизволил явиться и высказать истину. Он прячется, вместо него говорит Афина. Мы не должны забывать, что Аполлон — пророчествующий бог, которому поручено открывать истину смертным. Но он неспособен выполнить эту роль, потому что ему стыдно сознаться в своей вине. Здесь, в «Ионе», молчание и вина сходятся на стороне бога Аполлона. В «Царе Эдипе» молчание и вина сходятся на стороне смертных. Основным мотивом «Иона» является борьба людей за истину вопреки молчанию божества: человеческие существа должны сами отыскать и высказать истину. Аполлон не говорит истину, он не показывает, что прекрасно знает положение дел, он обманывает смертных своим молчанием либо произносит откровенную ложь, ему недостает мужества говорить самому, и он пользуется своей властью, своей свободой и своим превосходством, чтобы скрыть содеянное им. Аполлон — антипарресиаст.

Главными парресиастическими фигурами в этой борьбе на фоне молчания бога выступают Ион и Креуса. Но они играют роль парресиаста разными способами. Ион имеет право использовать парресию как рожденный на афинской земле мужчина. Креуса, с другой стороны, играет парресиастическую роль как женщина, признающаяся в своих

[25] Там же, 1554–1568.

мыслях. Я бы хотел теперь рассмотреть эти две парресиастические роли, указав на суть их различия.

Роль Иона

Во-первых, Ион. Парресиастическая роль Иона раскрывается в длинной беседе между Ионом и Ксуфом в начале драмы [517–676]. Когда Ксуф и Креуса приходят посоветоваться с оракулом, Ксуф первый входит в святилище, поскольку он муж и мужчина. Он задает Аполлону свой вопрос, и бог говорит ему, что первый человек, которого он повстречает, выйдя из храма, будет его сын. Конечно же, первым он встречает Иона, поскольку, как служитель Аполлона, тот всегда находится у ворот храма. Здесь мы должны обратить внимание на греческое выражение, неправильно переданное как во французском, так и в английском переводе. Греческий текст таков: «paid' emon pephukenai». Использование слова «pephukenai» указывает, что Ион назван «родным» сыном Ксуфа:

ИОН
Кто ж указан?

КСУФ
Тот, кто первый мне навстречу попадет.

ИОН
Как — навстречу?

КСУФ
Мне навстречу, чуть ступлю я за порог.

ИОН
Ну! И что же... Этот встречный?

КСУФ
Будет сыном мне родным.
[paid' emon pephukenai]

ИОН
Настоящим иль приемным?..

КСУФ
Хоть приемным, плоть — моя.
[doron, onta d'ez emou.][26]

Как видите, Аполлон дает не туманное и двусмысленное пророчество, как он обыкновенно поступал с бесчисленными просителями. Ответ

[26] Там же, 533–536.

божества — чистая ложь. Ион *не* «родной», «урожденный» сын Ксуфа. Аполлон в данном случае не высказывает смутно уловимую истину. Он лжет. И Ксуф, обманутый Аполлоном, наивно верит, что Ион — первый повстречавшийся ему человек — на самом деле его родной сын.

За этим следует первая основная парресиастическая сцена драмы, которую можно разделить на три части.

Первая часть [517–527] строится вокруг *недопонимания* между Ионом и Ксуфом. Ксуф покидает храм, видит Иона и — исходя из ответа Аполлона — полагает, что это его сын. Исполненный радости, он бросается к нему и хочет расцеловать [philema] [519]. Ион — не знающий, кто такой Ксуф и почему он хочет его поцеловать — неправильно истолковывает поведение Ксуфа и решает, что тот предлагает вступить с ним в половую связь (как подумал бы любой молодой грек, если бы его попытался поцеловать мужчина). Большинство комментаторов, даже если они готовы допустить сексуальное толкование Ионом поведения Ксуфа, говорят, что это одна из тех «комических сцен», которые иногда появляются в трагедиях Еврипида. Как бы то ни было, Ион говорит Ксуфу: «Если будешь приставать ко мне, я пущу в тебя стрелу». Это напоминает «Царя Эдипа»: Эдип тоже не знает, что Лай, царь Фив, его отец. И он тоже неправильно истолковывает характер своей встречи с ним; следует ссора и Эдип убивает Лая. Но в «Ионе» все наоборот: Ксуф, царь Афин, не знает, что Ион *не* его сын, а Ион не знает, что Ксуф считает себя его отцом. Из-за лжи Аполлона мы оказываемся в мире обмана.

Вторая часть этой сцены [528–562] строится вокруг *недоверия*, проявляемого Ионом в отношении Ксуфа. Ксуф говорит Иону: «Успокойся; я хочу расцеловать тебя потому, что я твой отец». Но вместо того чтобы обрадоваться появлению отца, Ион обращается к Ксуфу с вопросом: «Кто же тогда моя мать?» [539]. По какой-то неизвестной причине Иона в первую очередь беспокоит, кто его мать. Однако затем он спрашивает Ксуфа: «Как же я могу быть твоим сыном?» Ксуф отвечает: «Мне это неизвестно; обратись к богу Аполлону, который сказал мне это» [ouk oid', anaphero d'es ton theon] [543]. Затем Ион произносит очень интересную фразу, которая совершенно неправильно переведена во французском издании. По-гречески она звучит так: «phere logon hapsometh' allon» [544]. Французский перевод: «Давай погорим о чем-нибудь другом». Более точный вариант: «Давай попробуем сменить речь». Таким образом, в ответ на вопрос Иона о том, как он может быть его сыном, Ксуф говорит, что не знает, но об этом ему сказал Аполлон. Тогда Ион говорит, что надо попробовать более удобный для выражения истины тип речи:

ИОН
От кого ж я твой?

КСУФ
Не знаю, шлюсь на бога: бог сказал.

ИОН
Попытаем речь иную.

КСУФ
Что ж, пожалуй, я не прочь[27].

Не принимая на веру пророческие слова божества, Ксуф и Ион предпринимают дознание, состоящее в обмене вопросами и ответами. Допытываясь, Ион просит Ксуфа — своего предполагаемого отца — постараться вспомнить, от кого, когда и как у него мог родиться ребенок, которым мог бы быть Ион. Ксуф отвечает ему: «Помнится, у меня была связь с дельфийской девушкой». Когда? «Прежде чем я женился на Креусе». Где? «Кажется, в Дельфах». Как? «Однажды я перебрал вина на дионисийском празднестве». Конечно, в качестве объяснения рождения Иона вся эта вереница рассуждений является полной чепухой, но Ксуф и Ион воспринимают свой метод расследования всерьез и изо всех сил пытаются самостоятельно открыть истину — побуждаемые ложью Аполлона. По завершении дознания Ион неохотно и без всякой радости соглашается с гипотезой Ксуфа: он признает себя его сыном.

Третья часть [563–676] парресиастической сцены с участием Ксуфа и Иона касается *политической судьбы* Иона и его потенциальной политической неудачи в случае прибытия в Афины в роли сына и наследника Ксуфа. Убедив Иона в том, что тот является его сыном, Ксуф обещает забрать Иона в Афины, где, как сын царя, он обретет богатство и власть. Но Иона не очень прельщает подобная перспектива, так как он знает, что окажется в Афинах в качестве сына Ксуфа (пришельца на афинской земле) и неизвестной женщины. А согласно афинскому законодательству постоянным гражданином Афин можно быть, только если оба твои родителя уроженцы Афин. Поэтому Ион говорит Ксуфу, что его будут считать чужеземцем и незаконнорожденным, т. е. никем.

Беспокойство Иона кладет начало длинному отрывку, который, на первый взгляд, выглядит отступлением от основной темы, но на самом деле представляет собой критическое изображение Еврипидом афинской политической жизни: как демократического устройства, так и политической жизни монарха.

Ион объясняет, что при *демократии* есть три категории граждан [596–603]: 1) те, кого называют, если использовать политический словарь того времени, adunatoi: граждане Афин, лишенные власти и достатка и ненавидящие всех, кто превосходит их; 2) те, кого называют chrestoi dunamenoi: добрые афиняне, которые способны осуществлять власть, потому что они мудры [sophoi], хранят молчание [sigosi] и не беспокоятся о политических делах города [kou speudousin es ta pragmata]; наконец, 3) уважаемые мужы, наделенные властью и исполь-

[27] Там же, 542–544.

зующие свою речь и свой разум для участия в публичной политической жизни. Предвидя реакции этих трех групп на свое появление в Афинах в качестве пришельца и незаконнорожденного наследника, Ион говорит, что первые, ἀδύνατοι, возненавидят его, вторые, мудрые люди, посмеются над юношей, желающим стать одним из первых граждан Афин, последние же, политики, начнут ревновать к новому сопернику и попытаются помешать ему. Так что перспектива отправиться в демократические Афины не сильно прельщает Иона.

Вслед за описанием демократической жизни Ион заводит речь о негативных сторонах жизни семейной — при мачехе, которая, будучи бездетной, не призна́ет его наследником афинского трона [608–620]. Но затем Ион вновь возвращается к политической картине, изображая образ жизни монарха:

> ИОН
> Ты хвалишь царский жребий. Точно, с виду
> Отраден он, но глубже загляни:
> Там каково? О, счастье! О, блаженство!
> Век трепетать насилья, озираясь,
> Не свило ли поблизости гнезда.
> Безвестное, но счастье! — а тираном
> Я быть не льщусь. Он рад, коль залучит
> В друзья себе злодеев. Всякий честный
> Тирану — острый нож. Трепещет он
> В нем своего убийцы. Скажешь: деньги
> Вознаградят за все — в обилье сладость.
> Нет, не хочу дрожать при каждом шуме,
> Над сундуками сидя; мне тревоги
> Богатых ненавистны[28].

Эти два описания афинской демократии и жизни монарха кажутся неуместными в данной сцене, поскольку перед Ионом стоит задача выяснить, кто его мать, чтобы отправиться в Афины без всякого стыда или страха. Мы должны понять, почему эти два описания включены в драму.

Действие продолжается, и Ксуф просит Иона не беспокоиться о жизни в Афинах, а пока предлагает Иону погостить у него, не открывая того «факта», что он сын Ксуфа. Ксуф обещает, что позже, когда наступит благоприятный момент, он сделает Иона своим преемником, пока же Креуса ни о чем не будет знать. Но Ион хотел бы отправиться в Афины истинным наследником второй династической семьи Эрехтея, поэтому предложение Ксуфа — стать гостем города — не соответствует его реальным интересам. Со стороны сцена выглядит безумной, бессмысленной. Тем не менее Ион принимает предложение Ксуфа, но заявляет, что если он не узна́ет, кто его мать, то не сможет больше жить:

[28] Там же, 621–632.

ИОН
Идти — пойду. Но счастья в сердце нет.
Коль не найду родимой, царь-отец,
Мне жизнь не в жизнь[29].

Почему Ион не может жить, не выяснив, кто его мать? Он продолжает:

ИОН
Добавлю пожеланье,
Чтоб род ее афинский был, — тогда,
Хоть с женской стороны, свободоречье [parrhesia]
Наследием мне будет, а не то
В народе чистокровном чужестранец,
Хоть по закону гражданин, — в совете
Он тот же раб: свободоречья [parrhesia] нет...[30]

Как видите, Иону нужно узнать, кто его мать, чтобы установить, уроженка ли она афинской земли; только в этом случае он получит право парресии. По его словам, приходящий в Афины иноземцем — даже если фактически и по закону он считается гражданином — все же не может практиковать парресию. В чем тогда смысл вроде бы уводящего в сторону критического описания демократической и монархической жизни, завершающегося отсылкой к парресии, описания, предпринимаемого после принятия Ионом предложения Ксуфа вернуться с ним в Афины, — особенно если учесть достаточно туманный язык, используемый Ксуфом?

В критических описаниях Ионом демократии и монархии (или тирании), выбивающихся из общей темы, легко узнать типичные примеры парресиастической речи. Позже почти те же самые критические слова будут вкладываться Платоном или Ксенофонтом в уста Сократа. Еще позже схожая критика будет проводиться Исократом. Таким образом, критическое изображение Ионом демократической и монархической жизни является частью конститутивной роли парресиастического индивида в политическом пространстве Афин конца V — начала IV вв. до н. э. Ион — это собственно парресиаст, т. е. индивид, который чрезвычайно ценен для демократии или монархии, потому что он достаточно мужественен, чтобы объяснить *demos*'у или царю, каковы подлинные недостатки их жизни. Ион — парресиастический индивид, раскрывающий свой характер как в этих коротких отвлеченных пассажах, содержащих политическую критику, так и позже, когда он говорит, что ему нужно знать, афинянка ли его мать, поскольку он нуждается в парресии. Ведь, несмотря на то, что он парресиаст по своей натуре, он не может законно или институционально воспользоваться своим естественным даром парресии, если его мать не афинянка. Право парресии тем

[29] Там же, 668–670.
[30] Там же, 670–675.

самым не дается всем афинским гражданам в равной степени; им наделяются только те, кто пользуется особым почетом благодаря своей семье и своему роду. Ион предстает человеком, который по своему характеру является парресиастическим индивидом, но при этом лишен права свободной речи.

Почему же этот парресиастический персонаж лишен своего парресиастического права? Потому что бог Аполлон — пророчествующий бог, на которого возложена обязанность открывать истину смертным — недостаточно мужественен, чтобы признаться в *своей* вине и поступить как парресиаст. Иону, чтобы прийти в согласие со своей природой и начать исполнять парресиастическую роль в Афинах, нужно то, чего у него нет, но что будет дано ему другим парресиастическим персонажем трагедии — его матерью, Креусой. Креуса *сумеет* рассказать ему правду, тем самым предоставив своему сыну-парресиасту возможность *пользоваться* присущей ему от природы склонностью к парресии.

Роль Креусы

Парресиастическая роль Креусы в трагедии заметно отличается от парресиастической роли Иона. Как женщина, Креуса воспользуется парресией не для того, чтобы открыть царю правду о политической жизни Афин, а, скорее, чтобы публично обвинить Аполлона в его злодеяниях.

Когда хор сообщает Креусе, что Аполлон даровал сына одному Ксуфу, она понимает, что не только не отыщет своего сына, но и что по возвращении в Афины в ее доме поселится пасынок-чужеземец, который тем не менее унаследует после Ксуфа царский трон. По этим двум причинам она направляет свой гнев не только на своего мужа, но и, прежде всего, на Аполлона. После того как Аполлон надругался над ней и лишил сына, ей невыносимо узнать, что теперь на ее вопросы никто не ответит, в то время как Ксуф получил от бога сына. Ее горечь, ее отчаяние и ее гнев выливаются в изобличение Аполлона: она решает разгласить истину. Истина тем самым появляется в результате эмоциональной реакции на несправедливость и ложь божества.

В «Царе Эдипе» Софокла смертные не внемлют пророчествам Аполлона, поскольку его правота кажется немыслимой, но им все же открывается истинность божественных слов, несмотря на все попытки избежать предсказанной богом участи. В «Ионе» Еврипида, однако, истина открывается смертным перед лицом лжи и молчания божества, т. е. вопреки тому, что Аполлон обманывает их. Из-за лжи Аполлона Креуса считает, что Ион — родной сын Ксуфа. Но благодаря своей эмоциональной реакции на то, что кажется ей истинным, она обнаруживает подлинную истину.

Главная парресиастическая сцена с участием Креусы состоит из двух частей, которые различаются по своей поэтической структуре и по ти-

пу практикуемой парресии. Первая часть имеет форму великолепной продолжительной речи, тирады против Аполлона [859–922], а вторая построена в виде *stichomythia*, диалога между Креусой и ее слугой, заключающегося в поочередных однострочных высказываниях [925–1047].

Во-первых, тирада. Креуса появляется на ступенях храма в сопровождении старика — доверенного семейного слуги (который хранит молчание, пока Креуса произносит речь). Тирада Креусы против Аполлона — это разновидность парресии, в которой говорящий публично обвиняет кого-либо в преступлении, в недостойном деянии либо в причиненной несправедливости. Такое обвинение является примером парресии, поскольку обвиняемый могущественнее обвиняющего. Иными словами, обвинение сопряжено с опасностью, так как обвиняемый может тем или иным образом отомстить своему обвинителю. Поэтому парресия Креусы поначалу принимает форму публичного упрека или критики, направленной против существа, которому она уступает во власти и от которого она зависима. Именно в этой уязвимой ситуации Креуса решает огласить свое обвинение:

КРЕУСА
О сердце! Как дольше молчать?..
Позор ли осветишь?.. Но стыд?
Помеха ль какая еще,
Иль в доблести с кем состязаюсь?
Не мужем ли я предана...
Надежды! Где они? Я не могла
Осуществить желаний, даром только
Таила брак — рождение таила,
Слез полное... Довольно!..
Я Зевса троном многозвездным,
Богиней на холмах родимых
Клянусь, священным побережьем,
Тритониды водою обильной.
Скрывать я дольше не буду,
Чьей жертвой была я...
В груди из-под ига рождаясь,
Уж слезы пробились и жгут
Ланиты, и мечется сердце
Меж козней богов
И козней людских...
Но я покажу, как и боги и люди
Изменою брачное ложе покрыли.

Строфа 1
Тебе при солнечном свете
О сын Латоны, тебе
Упреки, о нежный певец!
С твоей семиструнною лирой,

Где ро́га бездушье стонет
Вслед за звонами гимна...

Строфа 2
В сиянье волос золотистых
Ты ко мне подошел, когда
Я цветы золотые в подол,
Обрывая, сбирала и грудь
Мне они щекотали...
Стан мой белые руки обвили твои,
И звала я: «О мать моя, мать!»
Но в пещеру меня ты увлек
И позором на радость Киприде покрыл...
Я дала тебе сына, несчастная мать...
Но из страха родимой в вертепе,
Где я ложе с тобою делила,
Где связал, ненавистный,
Ты меня ненавистным ярмом,
Был ребенок покинут, увы!..
Где теперь он? Кровавые клювы
Растащили его на пиру...
Это сын твой — и твой, Аполлон!
Ты же, как раньше, струн семи
Льешь усладу средь богов...

Строфа 3
Сын Латоны, тебе моя речь!
Твой треножник средину земли
Покрывает, из золота слит.
И оттуда по жребию нам
Ты, вещáя, роняешь слова...
Пусть мой голос в ушах у тебя
Отдается, о низкий любовник!
Ты у мужа не брал ничего
И даешь ему сына в чертог...
А твой сын, моя плоть, где он, где?
Он расхищен пернатыми в поле
Из моих материнских пеленок...
Ненавидит, о Феб, тебя Делос,
Зелень лавра тебя ненавидит,
С нежнолистою пальмой свиваясь,
Где тобою, плодом Дия
Славным, ложе Латоны сияло...[31]

В отношении данной тирады я бы хотел подчеркнуть следующие три момента. 1) Как видите, обвинение Креусы — это публичный упрек Аполлону, в котором, например, представление Аполлона в качестве сына

[31] Там же, 859–922.

Латоны (Лето) призвано передать ту мысль, что Аполлон — незаконнорожденный: он сын Латоны и Зевса. 2) Тут также присутствует четкое метафорическое противопоставление Феба-Аполлона, божества света, источающего золотое сияние, и божества ночи, сына Латоны, заманивающего юную девушку во тьму пещеры, чтобы изнасиловать ее, и т. д. 3) Наконец, налицо контраст между музыкой Аполлона, с его семиструнной лирой, и воплями и стенаниями Креусы (которая взывает к помощи как жертва Аполлона и должна, выкрикивая свои проклятия, изречь истину, которую бог никогда не откроет). Креуса произносит свои обвинения перед закрытыми вратами дельфийского храма. Божественный глас молчит, в то время как Креуса сама провозглашает истину.

Вторая часть парресиастической сцены с участием Креусы начинается сразу вслед за этой тирадой, когда старый слуга и стражник, слышавший каждое ее слово, предпринимает вопрошающее дознание, полностью симметричное стихомитическому диалогу Иона и Ксуфа. Слуга Креусы точно так же просит ее рассказать свою историю, попутно расспрашивая, когда произошли эти события, где, каким образом и т. п.

В этой беседе необходимо отметить две вещи. Во-первых, это вопрошающее дознание противоположно оракульскому разоблачению истины. Оракул Аполлона обычно неоднозначен и туманен, он никогда не отвечает на конкретные вопросы прямо и потому не пригоден для расследования, в то время как метод вопросов и ответов рассеивает неясность. Во-вторых, парресиастическая речь Креусы больше не носит характер обвинения, направленного против Аполлона, т. е. это уже не обвинение женщиной своего насильника; ее речь принимает форму самообвинения, в котором Креуса разоблачает собственные ошибки, слабости, злодеяния (то, что она бросила ребенка) и пр. Креуса признается в событиях прошлого тем же самым образом, каким Федра признается в любви к Ипполиту. Как и Федра, она не желает раскрывать все и позволяет слуге рассказать о тех аспектах своей истории, в которых она не хочет признаваться напрямую. Для этого она использует нечто вроде косвенного признания, знакомого каждому по «Ипполиту» Еврипида или «Федре» Расина.

Как бы то ни было, я полагаю, что высказывание истины Креусой представляет собой образец того, что мы могли бы назвать *личной* (в противоположность политической) парресией. Парресия Иона имеет форму правдивой политической критики, тогда как парресия Креусы принимает вид правдивого обвинения кого-то более могущественного, нежели она, а также разоблачения истины о самой себе.

Именно сочетание парресиастических фигур Иона и Креусы делает возможным полное раскрытие истины в конце драмы. После парресиастической сцены с участием Креусы никто, за исключением божества, не знает, что сын, родившийся у Креусы от Аполлона, — это Ион, так же как Ион не знает, что Креуса его мать, а он не сын Ксуфа. Соединение этих двух парресиастических дискурсов требует включения ряда

эпизодов, на анализ которых у нас, к сожалению, нет времени. Например, есть очень интересный эпизод, где Креуса — все еще считающая Иона родным сыном Ксуфа — пытается убить Иона, а Ион, разоблачив это намерение, пытается убить Креусу — явное переворачивание Эдиповой ситуации.

Что касается нарисованной нами схемы, теперь мы можем видеть, что цепочка истин, относящихся к Афинам (Эрехтей—Креуса—Ион), обретает к концу драмы завершенность; Ксуф оказывается в итоге обманут Аполлоном, поскольку возвращается в Афины, по-прежнему считая Иона своим родным сыном; Аполлон же вообще не появляется в драме: он все время хранит молчание.

«Орест» [408 г. до н. э.][32]

Последний раз слово «парресия» появляется у Еврипида в «Оресте», драме, написанной, или по крайней мере поставленной, в 408 г. до н. э., за несколько лет до смерти Еврипида и в момент политического кризиса в Афинах, когда там шли бурные дебаты по поводу демократической формы правления. Данный текст интересен тем, что в нем единственный раз у Еврипида слово «парресия» используется в уничижительном смысле. Это слово появляется в строке 905 и переводится в английском варианте как «невежественная прямота»[33]. Отрывок драмы, в котором употребляется данное выражение, представляет собой рассказ вестника, прибывшего в царский дворец в Аргосе, чтобы рассказать Электре о случившемся на пеласгическом суде над Орестом. Как вы знаете из «Электры», Орест и Электра убили свою мать, Клитемнестру, и теперь обвиняются в матереубийстве.

Рассказ, который я хочу процитировать, таков:

ВЕСТНИК
Когда ряды наполнились, герольда
Раздался крик: «Кто хочет говорить?
Вопрос: казнить иль не казнить Ореста,
Что мать убил?» Талфибий первый тут
Встает, с отцом твоим громивший Трою.
Оратор был уклончив, как и все
Поклонники удачи: он искусно
Превозносил отца, но не решился
Хвалить Ореста — вкрадывались в речь
Слова о двух концах, он новый способ
Для родственных расчетов порицал, —
Не забывая партии при этом

[32] Третья лекция (7 ноября 1983 г.).

[33] Русский перевод — «нежелание выбирать слова» («слов своих он выбирать не любит»). — *Прим. перев.*

Эгисфовой улыбки расточать.
Таков уж род их. К сильному герольды
Душою льнут. Талфибию друзья —
Влиятельный да облеченный властью.
Царь Диомед за ним в искусной речи
Советовал ваш смертный приговор
Изгнанием сменить благочестиво.
Восторгов шум и ропота покрыл
Его слова. Но вот поднялся с места
Безудержным и дерзким языком
Прославленный, навязанный аргосец.
Шум на руку ему, и слов своих
Он выбирать не любит [parrhesia], мастер судей
Самих еще запутать. (Мед в устах
И зло в душе — такой советчик язва.
Зато совет и умный и благой
Пусть не сейчас, но польза увенчает;
Властям судить оратора нельзя,
Не посмотрев, что выйдет, и советчик
Лишь по плодам познáется, как врач.)
О каменной для вас с Орестом казни
Он вопиял, Тиндаром наущен.
Но вот встает оратор — не красавец,
Но крепкий муж; не часто след ноги
На площади аргосской оставляя,
Свою он землю пашет — на таких
Теперь страна покоится. Не беден
Он разумом, коль случай есть порой
Помериться в словесном состязанье,
А жизнию он — безупречный муж.
Оратор наш не смерти для Ореста
Потребовал — венца, что не сробел
Он за отца вступиться и пред казнью
Безбожницы лихой не отступил.
А то потом хоть и копья для битвы
Не доставай, походы позабудь.
Охотника всегда найдешь без мужа
В соблазны жен скучающих вводить
И воину порочить ложе. Славно
Он говорил и добрым по душе[34].

Как видите, рассказ начинается с указания на афинскую процедуру судебных разбирательств: после того, как соберутся все граждане, глашатай встает и выкрикивает: «tis chreizei legein» — «Кто желает говорить?» [885]. Таково афинское право равной речи (*isegoria*). Затем выступают *два* оратора, относящиеся к греческой мифологии, к миру Гомера. Первый — Талфибий, который был одним их соратников Агамемнона во

[34] *Еврипид*, Орест, 884–931.

время войны с троянцами и, в частности, исполнял функции его вестника. После Талфибия говорит Диомед — один из прославленных греческих героев, известный несравненным мужеством, храбростью, военными умениями, физической силой и красноречием.

Вестник характеризует Талфибия как не до конца свободного человека, зависящего от тех, кто могущественнее его. В греческом тексте говорится, что он «hupo tois dunamenoisin on» — «во власти власть имущих» («поклонник удачи») [889]. У Еврипида есть еще две трагедии, в которых он характеризует такого рода людей, вестников. В «Троянках» тот же самый Талфибий после захвата Трои греческой армией приходит к Кассандре, чтобы передать ей, что отныне она принадлежит Агамемнону. В ответ на сообщение вестника Кассандра предсказывает, что принесет погибель своим врагам. А пророчества Кассандры, как вы знаете, всегда сбываются. Талфибий, однако, не верит ее предсказаниям. Как вестник, он не ведает истины (он не способен распознать истинность высказываний Кассандры), он лишь повторяет то, что велел передать его хозяин, Агамемнон. Он решает, что Кассандра попросту безумна, и поэтому говорит ей: «ou gar artias echeis phrenas» — «Ты потеряла разум» («...ты умом исступлена»). На что Кассандра отвечает:

КАССАНДРА
Вот дерзкий раб! Как смеет называться
Он вестником? Всем ненавистно племя
Приспешников царей и государств.
Так ты сказал, что мать моя умрет
Под кровлей Одиссея? А вещанье
От Аполлона мне — что жизнь окончит
Здесь. О позорном прочем умолчу...[35]

И мать Кассандры, Гекуба, действительно умирает в Трое.

Кроме того, в «Просительницах» Еврипида описывается спор между безымянным вестником (прибывшим из Фив) и Тесеем (который, по сути, не царь, а первый гражданин Афин) [399–463]. Войдя, вестник спрашивает: «Кто самодержец в Афинах?» Тесей отвечает вестнику, что ему не сыскать афинского царя, потому что в городе нет *tyrannos*:

ТЕСЕЙ
Напрасно
Ты ищешь самодержца, — не один
Здесь правит человек, свободен город.
Народ у власти; выборных сменяет
Он каждый год; богатству преимуществ
Здесь не дают, права у бедных те же[36].

[35] *Еврипид*, Троянки, 424–429.
[36] *Еврипид*, Просительницы, 405–408.

Это кладет начало спору о том, какая форма правления лучше: монархия или демократия. Вестник расхваливает монархический уклад и критикует демократию за ее подвластность прихотям толпы. Тесей в ответ превозносит афинскую демократию, при которой, благодаря писаным законам, бедный и богатый имеют равные права и всякий волен говорит в *ekklesia*:

> ТЕСЕЙ
> Свобода в том, что на вопрос: «Кто хочет
> Подать совет полезный государству?» —
> Кто хочет — выступает, кто не хочет —
> Молчит. Где равенство найти полнее[37]?

Свобода говорить синонимична в глазах Тесея демократическому равенству, которое он хвалит в пику вестнику — стороннику тиранической власти.

Поскольку свобода основывается на свободе высказывать истину, Талфибий не может говорить прямо и открыто на суде над Орестом, так как он не свободен, он зависит от более могущественных. Поэтому он «говорит уклончиво» [legein dichomutha], подбирая слова, способные означать одновременно противоположные вещи. Мы видим, что он хвалит Агамемнона (поскольку был его вестником), но обвиняет его сына, Ореста (так как не одобряет его поступков). Страшась могущества обеих фракций и потому желая угодить всем, он говорит двулично, но, поскольку власть перешла к друзьям Эгисфа, призывающим казнить Ореста (Эгисфа, как вы помните из «Электры», тоже убил Орест), в конце концов Талфибий обвиняет Ореста.

Вслед за этим отрицательным мифологическим персонажем слово берет положительный: Диомед. Диомед — известный греческий воин, прославившийся своей отвагой и замечательным красноречием: своим умением говорить и своей мудростью. В отличие от Талфибия, Диомед независим: он высказывает то, что думает, и предлагает умеренное наказание, которое не имеет политической подоплеки, за ним не кроется желания отомстить. Из религиозных соображений — «во имя благочестия» — он настаивает, чтобы Орест и Электра были изгнаны и покинули край, где были убиты Клитемнестра и Эгисф, как того требует традиционное религиозное наказание за убийство. Но, несмотря на здравый и разумный приговор Диомеда, его мнение раскалывает собрание: одни соглашаются, другие нет.

Затем выступают два других оратора. Их имена не называются, они не принадлежат к мифологическому миру Гомера, это не герои, но из их подробного описания прибывшим вестником мы можем понять, что они представляют собой два «социальных типа». Первый (симметричный Талфибию, неважному оратору) — из тех ораторов, которые край-

[37] Там же, 438–441.

не опасны для демократии. Нам, как мне кажется, стоит более подробно рассмотреть его отличительные особенности.

Его первая черта состоит в том, что он «безудержный языком» — так можно перевести греческое слово «athuroglossos». «*Athuroglossos*» происходит от слов «glossa» (язык) и «thura» (дверь) и буквально означает человека, у которого есть язык, но нет дверей. То есть это человек, не смыкающий уст.

Метафора рта, зубов и губ как дверей, которые закрыты, когда человек молчит, часто встречается в древнегреческой литературе. Она появляется в VI в. до н. э. в «Элегиях» Феогнида, который пишет, что в мире слишком много болтливых людей:

> Двери у многих людей к языку не прилажены плотно,
> Даже малейший пустяк трогает этих людей.
> Часто, внутри оставаясь, дурное становится лучше,
> Выйдя наружу, добро хуже становится зла.

Во II в. н. э. в трактате «О болтливости» [Peri adoleschias] Плутарх тоже пишет, что зубы являются забором или воротами языка, «дабы, если уму, натянувшему „блестящие вожжи", он не подчинится и не уступит, кровавыми укусами победили мы его несдержанность»[38].

Быть *athuroglossos* (человеком, у которого рот без дверей) или проявлять *athurostomia* [athurostomia] — значит непрестанно болтать, говорить без умолку все, что приходит в голову. Плутарх сравнивает словоохотливость таких людей с Черным морем, у которого нет ни дверей, ни ворот, чтобы остановить истечение вод в Средиземное море:

> Те же, кто, полагая незапертые двери и незавязанные кошельки бесполезными для владельцев, собственные уста держат незамкнутыми и незакрывающимися, изливая речи, словно через устье Понта, считают, по-видимому, слово ничтожнейшим из достояний. Потому-то и веры они не имеют, коей жаждет всякое слово...[39]

Как видите, *athuroglossos* характеризуется следующими чертами. 1) Если вы «безудержны языком», вы не различаете, когда следует говорить, а когда нужно молчать, или о чем необходимо сказать, а что должно остаться невысказанным, или в каких обстоятельствах и ситуациях следует брать речь, а когда нужно безмолвствовать. Так, Феогнид утверждает, что болтливые люди не способны понять, когда следует сообщать добрые вести, а когда — дурные, или где пролегает грань между своими делами и делами других людей — поэтому они без всякого зазрения вмешиваются в жизнь окружающих. 2) По словам Плутарха, если вы *athuroglossos*, вы не цените *logos*, рациональный дискурс, как средство достижения истины. Термин «*athuroglossos*», тем самым, почти синоними-

[38] *Плутарх*, О болтливости, 3.
[39] Там же.

чен термину «парресия» в его уничижительном смысле и прямо противоположен позитивному смыслу парресии (так как признаком мудрости является умение применять парресию, не впадая в болтливость, характерную для *athuroglossos*). Одна из проблем, которую должен разрешить парресиастический персонаж, состоит в различении того, что должно быть сказано, и того, что следует обойти молчанием. Как видно из следующего примера, такое различение дается не всякому.

В трактате «О воспитании детей» [Peri paidos agoges] Плутарх в качестве примера *athuroglossos* и несчастий, к которым приводит несдержанность в речи, упоминает анекдотический случай, произошедший с софистом Феокритом. Царь македонян, Антигон, отправил к Феокриту посланника, прося его явиться на суд, чтобы принять участие в споре. Так получилось, что вестником оказался главный стряпчий царя, Евтропий. Царь Антигон потерял глаз в сражении и потому был одноглазым. Феокриту не понравилось, что Евтропий, царский стряпчий, велит ему прийти к Антигону, поэтому он ответил стряпчему: «Вижу, желаешь ты подать меня сырым своему Циклопу», высмеяв рану царя и профессию Евтропия. На это стряпчий ответил: «Так не сносить тебе головы; будешь ты наказан за безрассудные слова [*athurostomia*] и безумство свое». Когда Евтропий передал слова Феокрита царю, тот приказал схватить и казнить софиста.

Как мы увидим на примере Диогена, по-настоящему проницательный и мужественный философ *может* применять парресию в отношении царя, однако откровенность Феокрита — это не парресия, а *athurostomia*, поскольку шутить о телесном изъяне царя или профессии стряпчего с философской точки зрения бессмысленно.

Итак, *athuroglossos*, или *athurostomia*, — первая характеристика третьего оратора в рассказе о суде над Орестом.

Вторая его характеристика — то, что он «ischuon thrasei», «дерзким языком прославленный» [903]. Слово «ischuon» обозначает силу, обычно физическую, которая позволяет побеждать в состязаниях. Говорящий силен, но силен во «thrasei», что значит — силен не своим разумом, или своими риторическими умениями, или своей способностью высказывать истину, но лишь своим высокомерием. Он силен только своей безграничной надменностью.

Третья характеристика — «навязанный аргосец». Он не уроженец Аргоса, он пришел из другого места и был принят городом. Выражение «enankasmenos» [904] обозначает того, кто, вопреки воле жителей города, стал гражданином силой или прибегнув к неблаговидным средствам.

Четвертая его характеристика передается фразой «thoruboi te pisunos» — «шум на руку ему» [905]. Он расположен к *thorubos*'у [thorubos], то есть к шуму, создаваемому громким голосом, криком, гомоном или гамом. Когда, например, во время битвы солдаты кричали, чтобы ободрить себя или напугать врага, греки называли это «*thorubos*». Гул многолюдного собрания, когда все кричат разом, тоже назывался «*thorubos*».

Поэтому третий оратор расположен не к ясной речи, он хочет лишь вызвать эмоциональную реакцию у аудитории своим сильным и зычным голосом. Таким образом, непосредственная связь между голосом и его эмоциональным воздействием на *ekklesia* противопоставляется рациональной, ясной речи.

Последняя характеристика третьего (отрицательного) оратора — то, что он упорствует в «kamathei parrhesiai» — «невежественной прямоте» [*parrhesia*]. Фраза «kamathei parrhesiai» повторяет выражение «*athuroglossos*», но уже с политическим оттенком. Хотя данный оратор — навязанный гражданин, тем не менее он может пользоваться парресией как формальным гражданским правом, гарантированным афинской конституцией. Однако его парресия — это парресия в уничижительном или негативном смысле, так как ему не хватает *mathesis*'а — воспитания или мудрости. Теперь, чтобы парресия вела к позитивным политическим последствиям, ей должно сопутствовать хорошее образование, интеллектуальная и моральная просвещенность, *paideia* или *mathesis*. Только в этом случае парресия будет больше, чем *thorubos*'ом или громогласными звуками, испускаемыми ртом. Когда говорящие используют парресию без *mathesis*'а, когда они практикуют kamathei parrhesiai, на город обрушиваются несчастья.

Сходное замечание относительно недостатка *mathesis*'а можно встретить в седьмом письме Платона [336b]. Платон объясняет неудачу Диона на Сицилии (т. е. то, что он не смог превратить Дионисия ни в правителя великого города, ни в философа, служащего разуму и справедливости) двумя причинами. Во-первых, возможно, некий *daimon* или злой дух приревновал к нему и захотел отомстить. Во-вторых, поясняет Платон, Сицилией завладело невежество [amathia]. Об amathia Платон говорит, что из него «возникает и плодится для всех всевозможное зло, в дальнейшем рождающее для тех, кто его создал, горький-прегорький плод»[40].

Итак, характеристики третьего оратора — специфического социального типа, использующего парресию в уничижительном смысле — таковы: он несдержан, он подвержен страстям, он пришлый, ему недостает *mathesis*'а и, следовательно, он опасен.

Теперь мы переходим к четвертому и последнему выступающему на суде над Орестом. Он аналогичен Диомеду: ту роль, которую Диомед играл в гомеровском мире, последний оратор играет в политическом мире Аргоса. В качестве представителя «социального типа» положительного парресиаста он обладает следующими чертами.

Во-первых, он «morphe men ouk euopos, andreios d' aner» — «не красавец, но крепкий муж» [918]. В отличие от женщин, он не радует взор, но это «мужественный муж», т. е. храбрый человек. Еврипид играет на этимологии слова «andreia» (мужественность или отвага), происходящего от слова «aner». «Aner» означает «муж» (в противоположность

[40] *Платон*, Письма, с. 537.

«женщине», а не «животному»[41]). Для греков храбрость — мужское качество, которое, как считалось, отсутствует у женщин.

Во-вторых, он «не часто след ноги на площади [agora] аргосской оставляет» [919]. Этот образчик позитивного употребления парресии не похож на профессионального политика, который проводит большую часть своего времени на *agora* — месте, где народ, собрание, ведет политические споры и дебаты. Но он и не из тех нищих, которые, не имея средств к существованию, ходят на *agora*, чтобы подзаработать денег, выдаваемых каждому участнику *ekklesia*. Он посещает собрание только в ключевые моменты, чтобы помочь в принятии важных решений. Он не занимается политикой ради политики.

В-третьих, он «autourgos» — «свою землю пашет» [920]. Слово «*autourgos*» обозначает человека, который обрабатывает собственный надел. Это слово относится к специфической социальной категории — не крупным землевладельцам и не крестьянам, а землепашцам, живущим на своей земле и обрабатывающим ее своими руками, иногда с помощью нескольких слуг или рабов. Такие землепашцы — большую часть времени проводящие в поле, работая и присматривая за своими слугами — очень высоко оценивались Ксенофонтом в «Домострое»[42]. Интереснее всего в «Оресте» то, что Еврипид подчеркивает политические умения этих землепашцев, указывая на три особенности их характера.

Первое — то, что они всегда охотно идут на войну и сражаются за город, причем делают это лучше других. Конечно, Еврипид не дает никакого рационального объяснения тому, почему они так поступают, но если мы обратимся к «Домострою» Ксенофонта, где рисуется портрет *autourgos*'а, то найдем там несколько причин[43]. Главное объяснение заключается в том, что земледелец, работающий на своей земле, естественно, стремится всеми силами защищать и оберегать земли страны — в отличие от ремесленников и горожан, которые не имеют собственной земли и потому не очень беспокоятся о том, что враг может разграбить поля. Возделывающим землю невыносима мысль о том, что враг разорит хозяйства, выжжет посевы, убьет скот и т. п., поэтому из них получаются хорошие воины.

Второе — *autourgos* способен «помериться в словесном состязанье» [921], т. е. способен использовать язык, чтобы дать городу хороший совет. Как объясняет Ксенофонт, земледельцы отдают приказы своим слугам и принимают решения о том, как следует поступать в тех или иных обстоятельствах, поэтому они не только хорошие солдаты, но и прекрасные вожди. Следовательно, когда они выступают в *ekklesia*, они не

[41] В греческом языке, как и в английском, слово «aner» (англ. «man») обозначает и мужчину, и человека. — *Прим. перев.*

[42] См.: *Ксенофонт*, Домострой, 5.

[43] Там же, 21.

прибегают к *thorubos*'у; они говорят важные, здравые вещи и дают дельные советы.

Кроме того, последний оратор нравственно совершенен: «безупречный муж» [922].

Последняя черта *autourgos*'а такова: если предыдущий оратор хотел, чтобы Электру и Ореста побили камнями, то этот земледелец не только призывает оправдать Ореста, но и убежден, что его следует удостоить венца за содеянное. Чтобы понять важность заявления *autourgos*'а, мы должны принять во внимание, что для афинской аудитории главным вопросом суда над Орестом — проходившего в разгар Пелопоннесской войны — был вопрос войны и мира: принять ли в отношении Ореста жесткое решение, тем самым узаконив продолжение военных действий, или же принять решение, которое узаконит мир? Предложение *autourgos*'а, призывающего вынести оправдательный приговор, символизирует волю к миру. Но он также утверждает, что Оресту следует оказать всяческие почести за убийство Клитемнестры, «а то потом хоть и копья для битвы не доставай, походы позабудь. Охотника всегда найдешь без мужа в соблазны жен скучающих вводить — и воину порочить ложе» [925–929]. Мы не должны забывать, что Эгисф убил Агамемнона сразу по возвращении того с Троянской войны, то есть, пока тот сражался с врагом вдали от дома, Клитемнестра прелюбодействовала с Эгисфом.

Теперь мы понимаем подлинный исторический и политический контекст этой сцены. В год создания драмы — 408 г. до н. э. — противостояние между Афинами и Спартой в Пелопоннесской войне было все еще очень острым. Города сражались уже в течение долгих двадцати трех лет, с непродолжительными перемириями. В 408 г. до н. э. Афины, нанесшие Спарте в 413 г. до н. э. несколько болезненных и тяжелых поражений, частично вернули себе контроль над морем. Но на суше дела обстояли не самым лучшим образом: Афины были уязвимы для вторжения спартанцев. Тем не менее Спарта делала попытки заключить мир с Афинами, поэтому вопрос о том, продолжать войну или заключить мир, обсуждался повсеместно.

В Афинах демократическая партия выступала за войну в силу очевидных экономических выгод, поскольку эту партию поддерживали в основном торговцы, ремесленники, деловой люд и все, кто был заинтересован в империалистической экспансии Афин. Консервативная аристократическая партия выступала за мир, так как на ее стороне были землевладельцы и те, кто хотел мирного сосуществования со Спартой, а также афинская конституция, которая в определенных отношениях была ближе к спартанской.

Главой демократической партии был Клеофонт; чужеземец, родом не из Афин, он был принят в число граждан. Умелый и влиятельный оратор, он пользовался дурной славой у своих современников (например, поговаривали, что из-за своей трусости он побоялся стать солдатом, что в сексуальных отношениях с мужчинами он явно играет пас-

сивную роль, и т. д.). Как видим, все характеристики третьего оратора, отрицательного парресиаста, могут быть отнесены к Клеофонту.

Главой консервативной партии был Ферамен, который хотел вернуться к конституции Афин VI века, устанавливавшей умеренную олигархию. Он предлагал передать основные гражданские и политические права землевладельцам. Черты *autourgos*'а, положительного парресиаста, соответствуют тем самым Ферамену.

Таким образом, одним из вопросов, явно решавшихся во время суда над Орестом, был обсуждавшийся тогда демократической и консервативной партиями вопрос о том, должны ли Афины продолжать войну со Спартой или же им следует заключить мир.

Проблематизация парресии

В «Ионе» Еврипида, написанном за десять дет до «Ореста», около 418 г. до н. э., парресия наделялась исключительно позитивным смыслом или ценностью. Как мы видели, она представляла собой одновременно свободу высказывать свои мысли и привилегию, дарованную лучшим гражданам Афин, — привилегию, которой страстно желал обладать Ион. Парресиаст говорил правду потому, что был хорошим гражданином, имел благородное происхождение, чтил город, законы и истину. Проблема Иона заключалась в том, что исполнять парресиастическую роль, соответствующую его нраву, он мог, только раскрыв истину своего рождения. Но поскольку Аполлон не захотел высказать эту истину, Креуса вынуждена была разоблачить тайну его происхождения, публично обвинив бога при помощи парресии. Таким образом, парресия Иона устанавливается, утверждается на афинской почве, в игре между богами и смертными. В рамках этой первой концепции роль парресиаста не «проблематизировалась».

Однако в «Оресте» происходит раскол между парресией в позитивном смысле и парресией в негативном смысле; проблема парресии теперь возникает исключительно в поле парресиастических ролей людей. У этого кризиса *функции* парресии есть два ключевых аспекта.

Первый аспект связан с вопросом: «Кому позволено использовать парресию?» Достаточно ли просто рассматривать парресию как гражданское право, благодаря которому каждый гражданин может говорить в собрании, когда ему захочется, или же привилегию парресии следует даровать только некоторым гражданам в соответствии с их общественным положением или личными достоинствами? Обнаруживается расхождение между эгалитарной системой, которая позволяет применять парресию всем, и необходимостью отбора граждан, которые могут (в силу своих социальных или персональных качеств) действительно использовать парресию на благо города. Именно данное несовпадение превращает парресию в проблему. В отличие от *isonomia* (равенства всех граждан перед законом) и *isegoria* (законного права каждого выска-

зывать свое мнение), парресия не имела четкого институционального закрепления. Например, не существовало закона, защищавшего парресиаста от последующего возмездия или наказания за его слова. Так же остро стоял вопрос связи между *nomos*'ом и *aletheia*: можно ли включить человека, связанного с истиной, в правовое поле? Есть формальные законы правильного рассуждения, но нет социальных, политических или институциональных законов, определяющих, кто́ способен *высказывать* истину.

Второй аспект кризиса функции парресии связан с отношениями между парресией и *mathesis*'ом, знанием и воспитанием. Сама по себе парресия больше не считается достаточной для обнаружения истины. Отношения парресиаста с истиной отныне перестают основываться только на полной искренности или безграничном мужестве; эти отношения теперь требуют воспитания или, говоря шире, определенного рода персонального обучения. Но то, каким должно быть это персональное обучение или воспитание, тоже становится предметом споров (и одновременно возникает проблема софистики). Судя по всему, в «Оресте» нужный *mathesis* — не *mathesis* в сократовском или платоновском понимании, а некая разновидность опыта, получаемого *autourgos*'ом на протяжении жизни.

Думаю, теперь мы начинаем понимать, что кризис парресии связан с проблемой истины — проблемой выявления людей, способных высказывать истину, в пределах институциональной системы, где все имеют равное право выражать свое мнение. Демократия сама по себе не способна определить обладателя специфических качеств, позволяющих ему говорить истину (и тем самым обязанного иметь право говорить истину). Парресии — как разновидности вербальной деятельности, полной искренности в высказываниях — недостаточно для выражения истины, поскольку результатом может оказаться и негативная парресия, невежественная прямота.

Кризис парресии, зарождающийся на перекрестье споров о демократии и истине, ведет к *проблематизации* некоторых до сих пор непроблематичных отношений между свободой, властью, демократией, воспитанием и истиной в Афинах конца V в. до. н. э. От предшествующей проблемы *доступа* к парресии невзирая на молчание божества мы переходим к проблематизации парресии, т. е. парресия сама по себе становится проблемой, расщепляется изнутри.

Я не утверждаю, будто парресия как эксплицитное понятие появляется в момент этого кризиса — как если бы греки прежде не имели последовательной идеи свободы речи или не ценили свободную речь. Я имею в виду, что возникает новая проблематизация отношений между вербальной деятельностью, воспитанием, свободой, властью и существующими политическими институтами, которая отмечает кризис понимания свободы слова в Афинах. И эта проблематизация требует нового способа заботы об указанных отношениях и их вопрошания.

Я подчеркиваю этот момент, по крайней мере, по одной методологической причине. Я бы хотел разделить «историю идей» и «историю мысли». Историк идей чаще всего стремится установить, когда появляется то или иное понятие, и нередко отождествляет этот момент с изобретением нового слова. Я же, как историк мысли, стараюсь действовать иначе. Я пытаюсь анализировать то, каким образом институты, практики, привычки и формы поведения становятся проблемой для людей, ведущих себя определенным образом, имеющих определенные привычки, вовлеченных в определенные типы практик и обеспечивающих работу специфических институтов. История идей предполагает анализ некоторого представления, начиная с момента его зарождения, в процессе его развития и в связи с другими идеям, образующими его контекст. История мысли представляет собой анализ того, как непроблематичное поле опыта или ряд само собой разумеющихся практик, которые не замечались и «замалчивались», не подлежали обсуждению, становится проблемой, превращается в предмет дискуссий и споров, провоцирует новые реакции и вызывает кризис в прежде очевидных способах поведения, привычках, практиках и институтах. Так понятая история мысли есть история того, ка́к люди начинают заботиться о чем-то, ка́к их начинают беспокоить те или иные вещи, например, безумие, преступление, секс, собственное Я или истина.

3. ПАРРЕСИЯ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ИНСТИТУТОВ[44]

Сегодня я бы хотел завершить начатое в прошлый раз обсуждение парресии и кризиса демократических институтов в IV в. до н. э., а затем перейти к анализу иной формы парресии: парресии в поле личных взаимоотношений (с собой и другими) или парресии, связанной с заботой о себе.

Открытая критика ораторов, применяющих парресию в ее негативном смысле, стала общим местом греческой политической мысли после Пелопоннесской войны, в результате чего разгорелась дискуссия о связи между парресией и демократическими институтами[45]. Если говорить очень грубо, проблема заключалась в следующем. Демократия основывается на *politeia*, конституции, согласно которой *demos*, народ, осуществляет власть и все равны перед законом. Подобная конституция, однако, вынуждена предоставлять одинаковую свободу всем формам парресии, в том числе самым плохим. Поскольку право парресии дано даже наихудшим из граждан, губительное влияние дурных, безнравственных или невежественных ораторов способно привести к установлению ти-

[44] Четвертая лекция (14 ноября 1983 г.).

[45] Ср.: *Bonner*, Aspects of Athenian democracy (Chapter VI: «Freedom of Speech»); *Jones*, The Athenian democracy and its critics; *Scarpat*, Parrhesia, p. 38–57.

рании или как-нибудь иначе навредить городу. Значит, парресия может быть опасна для демократии. Нам эта проблема понятна и знакома, но у греков открытие этой проблемы, обнаружение неизбежной антиномии между парресией — свободой речи — и демократией, положило начало долгим и жарким спорам о том, какого рода опасностями чреваты отношения между демократией, *logos*'ом, свободой и истиной.

Мы должны иметь в виду, что позиция одной из сторон данной дискуссии известна гораздо лучше позиции противной стороны, по той простой причине, что большинство сохранившихся текстов этого периода были написаны людьми, либо так или иначе связанными с аристократической партией, либо, по крайней мере, не доверявшими демократическим или радикально демократическим институтам. Я бы хотел остановиться на нескольких подобных текстах, чтобы проиллюстрировать рассматриваемую нами проблему.

Сначала я процитирую ультраконсервативный, ультрааристократический пасквиль на демократическое устройство Афин, написанный, вероятно, во второй половине V в. до н. э. Долгое время этот памфлет приписывался Ксенофонту, но сегодня ученые склоняются к тому, что это не так, а англо-американские классицисты даже придумали изящное прозвище этому Псевдо-Ксенофонту, безымянному автору памфлета. Они называют его «Старым олигархом». Настоящий текст появился, должно быть, в одном из тех аристократических кругов или политических клубов, которые были чрезвычайно активны в Афинах в конце V в. до н. э. Эти круги оказали огромное влияние на антидемократическую революцию 411 г. до н. э., свершившуюся во время Пелопоннесской войны.

Рассматриваемый памфлет имеет форму парадоксальной хвалы или панегирика — жанра, отлично знакомого грекам. Автором его якобы является афинский демократ, который перечисляет наиболее явные несовершенства, изъяны, недостатки, слабости и пр. афинских демократических институтов и политической жизни, восхваляя эти несовершенства так, словно они имеют самые благотворные последствия. Данный текст не представляет никакой литературной ценности, поскольку автор проявляет больше задиристости, чем остроумия. Однако в этом тексте можно найти центральный тезис, который лежит в основе большинства критических выпадов против афинских демократических институтов и является, как мне кажется, значимым для подобного рода радикально аристократической установки.

Этот аристократический тезис таков. *Demos*, народ, наиболее многочислен. Поскольку он составляет большинство, в *demos* входят в том числе самые заурядные и даже наименее достойные граждане. Получается, *demos* не может состоять из лучших граждан, а значит, то, что лучше для *demos*'а, не может быть лучшим для *polis*'а, города. Опираясь на этот общий аргумент, Старый олигарх иронически восхваляет афинские де-

мократические институты, высмеивая в ряде длинных пассажей, среди прочего, и свободу речи:

> Может быть, кто-нибудь скажет, что не следовало бы допускать их всех без разбора говорить в Народном собрании и быть членами Совета, а только самых опытных и притом лучших людей. Но афиняне и в этом отношении рассуждают совершенно правильно, предоставляя говорить в собрании и простым, потому что если бы только благородные говорили в Народном собрании и обсуждали дела, тогда было бы хорошо людям одного положения с ними, а демократам было бы нехорошо. А при теперешнем положении, когда может говорить всякий желающий, стоит ему подняться со своего места, будь это простой человек, — он изыскивает благо для самого себя и для себе подобных. Кто-нибудь, пожалуй, возразит: так что же хорошего может придумать себе и народу такой человек? А в Афинах находят, что невежество, грубость и благожелательность такого человека скорее приносят пользу, чем достоинство, мудрость и недоброжелательность благородного. Конечно, не такие порядки нужны для того, чтобы государство могло сделаться наилучшим, но зато демократия скорее всего может сохраниться при таких условиях. Народ ведь желает вовсе не прекрасных законов в государстве, когда при этом ему самому придется быть в рабстве, но хочет быть свободным и управлять, а до плохих законов ему мало дела. Ведь от порядка, который ты считаешь нехорошим законодательством, народ сам получает силу и бывает свободен. Если же ты ищешь царства хороших законов, то прежде всего увидишь, что в таком случае для граждан издают законы опытнейшие люди; затем благородные будут держать в повиновении простых, благородные же будут заседать в Совете, обсуждая дела государства, и не будут позволять, чтобы безумцы были членами Совета, говорили или даже участвовали в Народном собрании. Вот от этих-то благ скорее всего народ может попасть в рабство[46].

Теперь я бы хотел перейти к другому тексту, выражающему гораздо более умеренную позицию. Данное сочинение принадлежит Исократу и написано в середине IV в. до н. э.; в нем Исократ несколько раз упоминает парресию и проблему свободы речи при демократии. В начале своей длинной речи «О мире» [Peri eirenes], датируемой 335 г. до н. э., Исократ сравнивает отношение афинян к советам по поводу частных дел, за которыми они обращаются к разумным, ученым мужам, и то, как они воспринимают советы, касающиеся публичных вопросов и политической деятельности:

> ...и когда обсуждаете свои дела, ищете советников более разумных, чем вы сами; когда же вы в народном собрании обсуждаете дела государственные, то не доверяете таким советникам и враждебны к ним. Из выступа-

[46] *Псевдо-Ксенофонт*, Афинская полития, с. 92.

ющих с трибуны вам нравятся самые негодные, и вы думаете, что пьяные более преданы демократии, чем трезвые, неразумные — чем здравомыслящие, те, которые делят меж собой государственное достояние, — чем те, которые выполняют литургии из собственных средств. И можно только удивляться, если кто-либо надеется, что государство, имеющее таких советников, будет преуспевать[47].

Но афиняне не только внемлют негоднейшим из ораторов; они при этом не желают слушать действительно достойных, не давая им ни малейших шансов донести свое слово:

> ...я замечаю, что вы по-разному слушаете выступающих здесь ораторов: одних — внимательно, а других — даже и голоса не выносите. Такое ваше поведение нисколько не удивляет: ведь и раньше вы имели обыкновение прогонять всех ораторов, кроме тех, которые угождали вашим желаниям[48].

На мой взгляд, это важный момент. Как видите, разница между хорошим и плохим оратором заключается, прежде всего, не в том, что первый дает хороший совет, а второй — плохой. Разница состоит в том, что негодные ораторы, любезные народу, говорят лишь то, что народ желает слышать. Поэтому Исократ называет их «льстецами» [kolakes]. Честный оратор, напротив, способен — и достаточно смел для этого — пойти против воли *demos*'а. Он исполняет критическую и педагогическую роль, обязывающую его прилагать все усилия для изменения воли граждан, которые должны начать служить наивысшим интересам города. Противопоставление воли народа и высших интересов города имеет основополагающее значение для исократовской критики демократических институтов Афин. Он приходит к выводу, что, поскольку в Афинах никто не станет тебя слушать, если ты не будешь вторить воле *demos*'а, при сложившейся демократии — которая сама по себе неплохая вещь — среди высказывающихся парресиастически или откровенно аудитория остается только у «безрассудных ораторов» и «сочинителей комедий»:

> Однако же я знаю, что выступления против ваших взглядов связаны с неприятностями, и хотя у нас демократия, но нет свободы слова [*parrhesia*] в народном собрании, кроме как для безрассуднейших и нисколько о вас не заботящихся ораторов, а в театре — для сочинителей комедий[49].

[47] *Исократ*, О мире, § 13.
[48] *Исократ*, О мире, § 3.
[49] *Исократ*, О мире, § 14. О комической парресии Вернер Йегер пишет: «В комедии свобода, ставшая чрезмерной, создает, так сказать, из самой себя противоядие. Она превосходит саму себя и распространяет свободу речей, „парресию", на те вещи и обстоятельства, на которые обычно наложено табу даже в самой свободной конституции... Роль цензора в Афинах исполняет комедия» (*Йегер*, Пайдейя, с. 420–421).

Следовательно, подлинная парресия — парресия в позитивном, критическом смысле — невозможна там, где существует демократия.

В «Ареопагитике» [355 г. до н. э.] Исократ проводит ряд разграничений, схожим образом выражающих общую идею несовместимости истинной демократии и критической парресии. Он сравнивает древние конституции Солона и Клисфена с нынешней политической жизнью Афин и хвалит старые формы правления, так как они несли Афинам демократию [demokratia], свободу [eleutheria], счастье [eudaimonia] и равенство перед законом [isonomia]. Однако, полагает он, нынешняя афинская демократия извратила все позитивные черты старой демократии. Демократия превратилась в распущенность [akolasia], свобода обернулась противозаконием [paranomia], счастье сменилось возможностью делать все, что вздумается [exousia tou panta poiein], а равенство перед законом стало парресией[50]. Парресии в этом тексте придается только негативное, уничижительное значение. Таким образом, как вы можете видеть, в целом Исократ оценивает демократию всегда положительно, но вместе с тем он утверждает, что нельзя одновременно практиковать демократию и парресию (в ее позитивном смысле). Более того, он проявляет то же самое недоверие к чувствам, мнениям и желаниям *demos*'а, с которым мы встречались, в более радикальной форме, в памфлете Старого олигарха.

Третий текст, который я бы хотел рассмотреть, — отрывок из «Государства» Платона, где Сократ объясняет, как возникает и развивается демократия. Он говорит Адиманту:

> Демократия, на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию[51].

Затем Сократ спрашивает: «Каков этот новый государственный строй?», и обращается к положению народа при демократии:

> Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность [*parrhesia*] и возможность делать что хочешь... А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу[52].

Данный текст любопытен тем, что Платон не ставит в вину парресии то, что все, в том числе худшие из граждан, имеют возможность влиять на жизнь города. Для Платона главная опасность парресии не в том, что она открывает дорогу плохим политическим решениям или позволя-

[50] *Исократ*, Ареопагитик, § 20.
[51] *Платон*, Государство, VIII, 557a–b.
[52] Там же.

ет невежественным либо корыстным вождям захватить власть и установить тиранию. Главная опасность свободы и свободной речи при демократии заключается в том, что у каждого появляется свой способ жизни, свой стиль жизни, или то, что Платон называет «kataskeue tou biou». При таких условиях в городе не может быть общего *logos*'а, единства. Из платоновского принципа, устанавливающего прямую аналогию между поведением людей и управлением городом, между иерархической организацией человеческих способностей и конституционным устройством *polis*'а, можно легко вывести, что если все жители города поступают как им заблагорассудится, если каждый прислушивается лишь к собственному мнению, собственной воле или желаниям, тогда в городе столько конституций, столько мелких самостоятельных городов, сколько граждан, делающих то, что им по душе. Как видите, Платон тоже рассматривает парресию не только как свободу говорить все, что хочешь, но и как путь к свободе *делать* все, что пожелаешь. Это своеобразная анархии, допускающая произвольный выбор собственного стиля жизни без каких-либо ограничений.

Можно было бы обсудить и множество других особенностей политической проблематизации парресии в греческой культуре, но, думаю, мы обнаруживаем два основных аспекта этой проблематизации в IV в. до н. э.

Во-первых, как видно, например, по тексту Платона, проблема свободы речи все больше связывается с выбором формы существования, с выбором своего способа жизни. Свобода использования *logos*'а постепенно становится свободой выбора *bios*'а. В результате, парресия все чаще рассматривается как личная установка, личное качество, как добродетель, полезная для политической жизни города (в случае позитивной или критической парресии) либо опасная для города (в случае негативной парресии в ее уничижительном смысле). У Демосфена, например, парресия упоминается несколько раз[53], но о парресии обычно говорится как о личном качестве, а не институциональном праве. Демосфен не требует и не обсуждает институциональных гарантий парресии, однако подчеркивает, что, как отдельно взятый гражданин, он будет использовать парресию, поскольку должен не таясь говорить правду о плохой политике города. Он полагает, что, поступая так, подвергается большому риску. Для него опасно говорить свободно, так как афиняне в народном собрании крайне неохотно принимают любую критику.

Во-вторых, мы можем наблюдать еще одну трансформацию поля проблематизации парресии: парресия все теснее сближается с политическим институтом монархии. Свобода речи должна теперь применяться в отношении царя. Очевидно, что в монархической ситуации парресия гораздо сильнее зависит от личных качеств двоих участников: царя (который должен разрешить или запретить использовать парресию) и царского советника. Парресия больше не является институциональ-

[53] Ср.: *Демосфен*, Речи, 4.51, 6.31, 9.3, 58.68, фр. 21.

ным правом или привилегией — как в демократическом городе, — она становится скорее личной установкой, выбором определенного *bios*'а.

Эту трансформацию можно наблюдать, например, у Аристотеля. Аристотель редко пользуется словом «парресия», но оно появляется у него в четырех или пяти местах[54]. Однако он не проводит политический анализ понятия парресии в связи с каким-либо политическим институтом. Во всех случаях употребления данного слова оно либо связывается с монархией, либо представляется личной чертой, носящей этический, нравственный характер.

В «Афинской политии» Аристотель приводит пример использования позитивной, критической парресии в период тиранического правления Писистрата. Как вы знаете, Аристотель считал Писистрата человечным и милосердным тираном, царствование которого было крайне благодатным для Афин. Аристотель описывает встречу Писистрата с мелким земледельцем после установления Писистратом десятипроцентного налога на все доходы:

> ...[Писистрат] часто ездил по стране, наблюдая за ходом дел и примиряя тяжущихся, чтобы они не запускали своих работ, отправляясь в город. Во время одного такого путешествия Писистрата случилось, как рассказывают, приключение с земледельцем, обрабатывавшим на Гиметте местечко, получившее впоследствии прозвание «безоброчного». Увидав, что какой-то человек копается и трудится над одними камнями, Писистрат подивился этому и велел рабу спросить у него, сколько доходов получается с этого участка. Тот ответил: «Какие только есть муки и горе; да и от этих мук и горя десятину должен получить Писистрат». Человек этот ответил так, не зная его. Писистрат же в восхищении от его прямоты [*parrhesia*] и трудолюбия сделал его свободным от всех повинностей[55].

Здесь слово «парресия» возникает в монархической ситуации.

Аристотель употребляет это слово также в «Никомаховой этике» [IV, 1124b28], но не для описания политической практики или института, а как особенность величавого, *megalopsychos* [megalopsuchos]. С парресиастическим характером и установкой тем или иным образом связан и ряд других характеристик величавого. Например, *megalopsychos* мужественен, но он не из тех, кто любит опасность настолько, что ищет ее где только можно, т. е. он не philokindunos. Его мужество обдуманно [1124b7–9]. Он предпочитает правду (*aletheia*) молве (*doxa*). Он не любит подхалимов и, поскольку смотрит на других людей сверху [kataphronein], «и говорит, и действует он явно» [1124b28]. Он использует парресию для высказывания истины, так как способен распознать ложь других. Он осознает свое отличие от остальных, свое превосходство.

[54] Ср.: *Аристотель*, Никомахова этика, 1124b29, 1165a29; Политика, 1313b15; Риторика, 1382b20; Риторика для Александра, 1432b18.

[55] *Аристотель*, Афинская полития, с. 42.

Как видите, для Аристотеля парресия — это либо морально-этическое качество, либо свободная речь, обращенная к монарху. Личностные и моральные аспекты парресии постепенно выдвигаются на первый план.

4. ПАРРЕСИЯ В РАМКАХ ЗАБОТЫ О СЕБЕ

Сократическая парресия

Теперь я бы хотел проанализировать новую форму парресии, которая возникла и начала развиваться еще до Исократа, Платона и Аристотеля. Конечно, между рассмотренной нами политической парресией и этой новой формой парресии существует много важных соответствий и аналогий. Но, несмотря на имеющееся сходство, новая сократическая парресия характеризуется и отличается рядом специфических черт, напрямую связанных с фигурой Сократа.

При выборе свидетельств о Сократе как парресиастической фигуре я остановился на платоновском «Лахете» (или «О мужестве» [Peri andreias]). Тому есть несколько причин. Главная из них состоит в том, что, хотя этот платоновский диалог, «Лахет», довольно краток, слово «парресия» появляется в нем трижды [178a5, 179c1, 189a1] — что даже много, учитывая, сколь редко Платон прибегает к данному термину.

Что еще любопытно, в начале диалога разные участники характеризуются в зависимости от их парресии. Лисимах и Мелесий, два героя диалога, говорят, что будут свободно высказывать свое мнение, признаваясь с помощью парресии в том, что они не сделали, не совершили в своей жизни ничего значительного, славного, выдающегося. Они признаются в этом двум старшим гражданам, Лахету и Никию (довольно известным военачальникам), в надежде, что те тоже будут откровенны и честны, так как они достаточно стары, достаточно влиятельны и достаточно прославлены, чтобы говорить чистосердечно, не скрывая своих настоящих мыслей. Но этот отрывок [178a5] — не основной из тех, что я бы хотел привести, поскольку здесь парресия употребляется в обычном смысле; это не пример сократической парресии.

С чисто теоретической точки зрения данный диалог неудачен, потому что никто из его участников не может дать рациональное, достоверное и удовлетворительное определение *мужества*, которому, собственно, и посвящено произведение. Но, несмотря на то, что такого определения не способен дать даже Сократ, в конце диалога Никий, Лахет, Лисимах и Мелесий сходятся в том, что Сократ стал бы лучшим учителем для их сыновей. Поэтому Лисимах с Мелесием просят его взяться за эту роль. Сократ соглашается, говоря, что каждый должен заботиться о себе и своих сыновьях [201b4]. Здесь мы сталкиваемся с понятием, которое, как известно некоторым из вас, чрезвычайно меня занимает: понятием «*epimeleia heautou*», «заботы о себе». Я полагаю, что в этом ди-

алоге мы можем наблюдать переход от парресиастической фигуры Сократа к проблеме заботы о себе.

Но прежде чем мы начнем читать те места из текста, которые я бы хотел процитировать, мы должны вернуться к обстоятельствам, описываемым в начале диалога. Поскольку «Лахет» — текст очень сложный и многоплановый, я пройдусь по ним очень быстро и схематично.

Двое взрослых мужчин, Лисимах и Мелесий, беспокоятся о том, какое воспитание дать своим сыновьям. Оба принадлежат к знатным афинским семьям: Лисимах — сын Аристида Справедливого, Мелесий — сын Фукидида Старшего. Но хотя их отцы в свое время прославились, Лисимах и Мелесий не совершили в жизни ничего выдающегося или значительного: не выиграли ни одного сражения, не добились особого политического влияния. Они используют парресию, чтобы публично признаться в этом. И они задаются вопросом: «Почему, имея такой хороший *genos*, такое хорошее происхождение, будучи столь знатного рода, мы не смогли ничем отличиться?» Их опыт ясно показывает, что наличия благородных предков и принадлежности к знатной афинской семье недостаточно, чтобы обладать способностями и умениями, позволяющими занять видное место или высокое положение в городе. Они понимают, что нужно кое-что еще: воспитание.

Но какое воспитание? Если мы обратим внимание на то, что действие «Лахета» происходит где-то в конце V в. до н. э., когда очень многие — большинство из которых называли себя софистами — заявляли, что они могут дать юношам хорошее воспитание, мы узна́ем в данном случае проблематику, встречающуюся в ряде платоновских диалогов. Предлагавшиеся в то время техники обучения зачастую делали упор лишь на отдельных сторонах воспитания, например, на риторике (знании о том, как обращаться к судьям или политическому собранию), различных софистических приемах и иногда — военном искусстве и боевой подготовке. Кроме того, в тогдашних Афинах одной из самых обсуждаемых тем был наилучший способ обучения и подготовки пеших воинов, которые по большей части уступали спартанским гоплитам. И все связанные с воспитанием политические, социальные и институциональные вопросы, которые составляют общий контекст данного диалога, касаются проблемы парресии. Мы видели, что в политическом поле существовала потребность в парресиасте, который бы мог высказывать правду о политических институтах и решениях; основная проблема при этом заключалась в том, ка́к узнать говорящего истину. По сути эта же проблема возникает теперь в поле воспитания. Если сам ты не получил надлежащего обучения, то как понять, в чем состоит хорошее воспитание? Воспитание должен осуществлять умелый учитель, который будет передавать своим ученикам истину. Но как отличить хороших учителей, способных выражать истину, от плохих или малосведущих?

Лисимах и Мелесий просят Никия и Лахета помочь им разрешить этот вопрос, для чего они все вместе отправляются на выступление

Стесилая, слывущего учителем *hoplomachia*, или искусства сражения в тяжелых доспехах. Этот учитель — атлет, знаток, артист и мастер. То есть, хотя он очень умел в обращении с оружием, он не использует свое искусство для сражения с реальным врагом, он лишь зарабатывает деньги, давая публичные выступления и обучая юношей. Он своего рода софист в воинском деле. Однако, после посещения публичного выступления, где они стали свидетелями демонстрации его мастерства, Лисимах и Мелесий не могут решить, составляют ли подобные навыки ведения боя элемент хорошего воспитания. Поэтому они обращаются к своим прославленным современникам, Никию и Лахету, прося у них совета [178a–181d].

Никий — опытный военачальник, одержавший не одну победу на поле брани, и кроме того — заметная политическая фигура. Лахет — тоже почитаемый военачальник, хотя он не играет серьезной роли в афинской политике. И тот и другой высказывают свое мнение о выступлении Стесилая, и выясняется, что они полностью расходятся в оценке пользы такого рода боевых навыков. Никий полагает, что этот знаток военного искусства все проделал отменно и что с такими умениями он может дать хорошее военное воспитание юноше [181e–182d]. Лахет не соглашается и утверждает, что у спартанцев — лучших воинов в Греции — никогда не было подобных учителей. Более того, он считает, что Стесилай — не воин, так как он никогда не побеждал в настоящей битве [182d–184c]. Это разногласие показывает нам, что не только обычные граждане, не имеющие никаких особых качеств, затрудняются определить, какой способ воспитания лучше и кто способен научить тому, чему следует, но даже те, у кого богатый военный и политический опыт, вроде Никия и Лахета, не могут прийти к единогласному решению.

Тем не менее в конце концов Никий и Лахет соглашаются, что, несмотря на свою славу, на свою важную роль в афинских делах, свой возраст, опыт и пр., им следует обратиться к Сократу — все время находившемуся поблизости, — чтобы узнать его мнение. После того как Сократ напоминает им, что воспитание связано с заботой о душе [185d], Никий объясняет, почему он позволит Сократу «испытать» его душу, т. е. почему он сыграет в сократическую парресиастическую игру. На мой взгляд, в этом объяснении Никия Сократ предстает в образе парресиаста:

> Н и к и й. Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит обо всем с пристрастием. Я-то к этому привык и знаю, что необходимо терпеть это от него; вдобавок я вполне уверен, что и сам окажусь в таком положении. Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам

> напоминают, что мы сделали что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений и сознательно стремящийся, согласно сказанному Солоном, учиться, пока он жив, необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни и не будет думать, будто старость сама по себе делает нас умнее. Для меня нет ничего непривычного в том, чтобы меня испытывал Сократ, и я уже давно понял, что в присутствии Сократа у нас пойдет разговор не о мальчиках, а о нас самих. Как я и говорю, что касается меня, ничто не препятствует моему общению с Сократом по собственному его усмотрению[56].

В речи Никия парресиастическая игра Сократа описывается с точки зрения человека, проходящего «испытание». Но, в отличие от парресиаста, который, например, обращается к *demos*'у в народном собрании, здесь мы имеем парресиастическую игру, требующую персональных отношений, один на один. В начале приведенного отрывка говорится: «... тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу...» [187e]. Собеседник Сократа должен войти с ним в непосредственный контакт, *сблизиться*, чтобы принять участие в парресиастической игре. Это первый момент.

Во-вторых, вступая в отношения с Сократом, слушающий оказывается ведомым его речью. Но пассивность внимающего Сократу иного рода, нежели пассивность слушателя в народном собрании. Пассивность слушателя в политической парресиастической игре состоит в том, что выслушиваемые им слова призваны убедить его. Здесь же сократический *logos* побуждает слушающего «отчитываться» — *didonai logon* — о себе, «в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время» [187e–188a].

Поскольку мы склонны читать подобные тексты сквозь призму нашей христианской культуры, мы могли бы проинтерпретировать описание сократической игры как описание практики автобиографического отчета о своей жизни или покаяния в совершенных проступках человеком, ведомым речью Сократа. Однако такая интерпретация исказила бы действительный смысл текста. Когда мы сравниваем этот отрывок со схожими описаниями сократического метода испытания — в «Апологии», в «Алкивиаде I» или в «Горгии», где мы тоже обнаруживаем идею о том, что быть ведомым сократическим *logos*'ом значит «отчитываться» о себе, — мы совершенно четко видим, что речь здесь идет не об автобиографической исповеди. В описаниях Сократа у Платона или Ксенофонта мы нигде не встречаем, чтобы Сократ побуждал испытывать свою совесть или признаваться в грехах. С другой стороны, отчитываться о своей жизни, о своем *bios*'е, — не значит рассказывать об исторических жизненных событиях; скорее, это значит демонстрировать свою способность проводить связь между рациональным дискурсом, *logos*'ом, которым ты пользуешься, и тем, как ты живешь. Сократ хочет

[56] *Платон*, Лахет, 187e–188c.

разузнать, каким образом *logos* придает форму стилю жизни собеседника; его интересует, гармоничны ли отношения между ними. Например, когда дальше в диалоге [190d–194d] Сократ просит Лахета доказать свое мужество, он не требует от Лахета рассказать о совершенных им во время Пелопоннесской войны подвигах; он хочет, чтобы Лахет попытался раскрыть *logos*, делающий его мужество рациональным, осмысленным. Следовательно, роль Сократа — побудить человека к рациональному отчету о своей жизни.

Эта роль характеризуется в тексте как роль *basanos*'а, или «пробного камня», который *проверяет* степень соответствия между личной жизнью и принципом ее разумности, *logos*'ом: «...Сократ отпускает его [своего слушателя] не прежде, чем допросит обо всем с пристрастием» [prin an basanisei tauta eu te kai kalos hapanta] [188a]. Греческое слово «*basanos*» означает «пробный камень», т. е. черный камень, который используется для проверки подлинности золота путем изучения следа, остающегося на камне после прикладывания золота. «Басаническая» роль Сократа позволяет ему схожим образом выявлять истинный характер взаимоотношений между *logos*'ом и *bios*'ом тех, кто вступает с ним во взаимодействие[57].

Во второй части приведенной цитаты Никий говорит, что в результате испытания Сократа человек начинает заботиться о своей дальнейшей жизни; отныне он хочет жить лучше, и это стремление воплощается в желании усердно учиться и воспитывать себя, вне зависимости от возраста.

Следующая за этим речь Лахета описывает парресиастическую игру Сократа с точки зрения человека, оценивающего роль Сократа в качестве «пробного камня». Встает вопрос: откуда можно доподлинно узнать, является ли Сократ достаточно хорошим *basanos*'ом для проверки отношений между *logos*'ом и *bios*'ом в жизни собеседника?

> Л а х е т. Никий, мое отношение к рассуждениям однозначно, и все же, если тебе угодно, не столько однозначно, сколько двузначно: ведь я могу одновременно показаться и любителем слов и их ненавистником. Когда я слышу какого-либо мужа, рассуждающего о добродетели или какой ни

[57] В «Горгии» Платон пишет: «С о к р а т. Будь душа у меня золотая, Калликл, обрадовался бы я или нет, как по-твоему, если б нашел один из тех камней, которыми берут пробу золота, — самый лучший среди таких камней, — а потом приложил бы к нему свою душу, и, если бы он подтвердил, что душа ухожена хорошо, мог бы я знать это наверное и другого пробного камня уже не искать? К а л л и к л. К чему ты клонишь, Сократ? С о к р а т. Сейчас объясню. Мне кажется, что такую именно счастливую находку я и сделал, встретившись с тобой. К а л л и к л. Как так? С о к р а т. Я знаю точно, что, если только ты подтвердишь мнения, кои высказывает моя душа, значит, это уже истинная правда. Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо непременно обладать знанием, доброжелательством и прямотой [παρρησία], и ты обладаешь всеми тремя» (*Платон*, Горгий, 486d–487a).

на есть мудрости, и он при этом настоящий человек и достоин своих слов, я радуюсь сверх меры, видя, как соответствуют и подобают друг другу говорящий и его речи. При этом мне такой человек представляется совершенным мастером музыки, создавшим прекраснейшую гармонию, но гармонию не лиры и не другого какого-то инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоническое созвучие слов и дел, причем не на ионийский лад и не на фригийский, а также и не на лидийский, но на дорийский, являющий собой единственную истинно эллинскую гармонию. Такой человек звучанием своей речи доставляет мне радость, и я начинаю казаться всякому любителем слов — настолько впечатляют меня его речи. Тот же, кто действует противоположным образом, доставляет мне огорчение, и, чем лучше кажется он говорящим, тем огорчение это сильнее, что и заставляет меня казаться ненавистником слов. Сократовых же речей мне не случалось слышать, но прежде, как мне кажется, я узнал о его делах и тогда счел его достойным произносить прекрасные слова со всевозможной свободой. Если он обладает и этим даром, то я во всем с ним согласен и охотно подвергнусь испытанию со стороны такого человека, не посетую на его науку...[58]

Как видите, эта речь частично отвечает на вопрос о том, ка́к установить зримые критерии, личные качества, позволяющие Сократу играть роль *basanos*'а в отношении чужих жизней. Из сведений, сообщенных в начале «Лахета», мы можем заключить, что, судя по дате диалога, Сократ пока мало известен, его еще не считают выдающимся гражданином, он моложе Никия и Лахета и не очень сведущ в воинском деле, за одним исключением: он проявил большое мужество в битве при Делии, когда войсками командовал Лахет[59]. Почему же тогда два известных и опытных военачальника позволяют Сократу испытать их? Лахет, которого не интересуют философские и политические споры и который (в противоположность Никию) на протяжении всего диалога отдает предпочтение не словам, а делам, отвечает так. Он говорит, что между речью Сократа и его поступками, между его словами (*logoi*) и его делами (*erga*), существует гармония. Поэтому Сократ не только может отчитаться в своей жизни; сам этот отчет уже явствует из его действий, так как нет ни малейшего расхождения между тем, что он говорит, и тем, как он ведет себя. Он «*mousikos aner*». В греческой культуре и в большинстве других диалогов Платона выражение «*mousikos aner*» обозначает человека, посвятившего себя музам — ученого мужа, занимающегося свободными искусствами. Здесь этот оборот относится к тому, кто демонстрирует своеобразную онтологическую гармонию: гармоническое созвучие между своим *logos*'ом и своим *bios*'ом. И эта гармония — дорийская.

[58] *Платон*, Лахет, 188c—189a.
[59] См.: *Платон*, Пир, 221a—b; Лахет, 181b, 189b.

Как вы знаете, существуют четыре вида греческой гармонии[60]: лидийская гармония, которая не нравится Платону, так как она слишком торжественна, фригийская гармония, которую Платон ассоциирует со страстями, ионийская гармония, которая слишком мягка и женственна, и дорийская гармония, которая мужественна. Гармония между словом и делом в жизни Сократа — дорийская, и выражается она в мужестве, проявленном им при Делии. Это гармоническое созвучие отличает Сократа от софиста: софист может произносить очень приятные и красивые речи о мужестве, но сам лишен его. Кроме того, это созвучие побуждает Лахета сказать о Сократе: «...я... счел его достойным произносить прекрасные слова со всевозможной свободой» [logon kalon kai pases parrhesias]. Сократ умеет говорить рационально, назидательно, изящно и красиво, но, в отличие от софиста, он способен также использовать парресию и говорить свободно, потому что его слова в точности соответствуют его мыслям, а его мысли в точности соответствуют его поступкам. Таким образом, Сократ — который по-настоящему свободен и мужественен — может исполнять парресиастическую роль.

Как и в поле политики, парресиастический герой Сократ раскрывает в своих словах истину, проявляет мужество в жизни и речах и критикует мнение слушателя. Но сократическая парресия во многом отличается от политической парресии. Она возникает в рамках личных взаимоотношений между двумя людьми, а не в пространстве отношений между парресиастом и *demos*'ом или царем. Кроме того, помимо отмеченной нами связи между *logos*'ом, истиной и мужеством, существующей в политической парресии, у Сократа появляется новый элемент: *bios*. *Bios* образует ядро сократической парресии. На полюсе Сократа, или философа, отношения *bios–logos* представляют собой дорийскую гармонию, лежащую в основе парресиастической роли Сократа и представляющую собой в то же время зримый критерий исполнения им функции *basanos*'а, или «пробного камня». На полюсе собеседника отношения *bios–logos* проясняются, когда он отчитывается в своей жизни, и их гармония проверяется во взаимодействии с Сократом. Поскольку отношение Сократа к истине выражается в обладании всеми теми качествами, которые нужно раскрыть в собеседнике, он способен проверять связь существования собеседника с истиной. Цель этой парресиастической деятельности Сократа — подвести собеседника к выбору такой жизни (*bios*), которая будет находиться в дорийском гармоническом созвучии с *logos*'ом, доблестью, мужеством и истиной.

В «Ионе» Еврипида мы наблюдали проблематизацию парресии в форме игры между *logos*'ом, истиной и *genos*'ом (происхождением) в пространстве взаимоотношений между богами и смертными. Парресиастическая роль Иона опиралась на мифическую генеалогию, берущую начало в Афинах; парресия была гражданским правом уроженца

[60] Ср.: *Платон*, Государство, III, 398c–399e; *Аристотель*, Политика, VIII, 7.

Афин. В области политических институтов проблематизация парресии предполагала игру между *logos*'ом, истиной и *nomos*'ом (законом); парресиаст должен был высказывать те истины, которые содействовали дальнейшему процветанию города. Парресия здесь была личным качеством мужественного оратора и политического лидера или личным качеством советника царя. Теперь же, с появлением Сократа, проблематизация парресии принимает форму игры между *logos*'ом, истиной и *bios*'ом (жизнью) в области личных педагогических отношений между двумя людьми. Истина, раскрываемая в парресиастическом дискурсе, — это истина собственной жизни, т. е. отношения человека с истиной: то, ка́к он, с помощью *mathesis*'а, конституирует себя в качестве знающего истину и ка́к такое отношение с истиной онтологически и этически проявляется в его жизни. В результате парресия становится онтологической характеристикой *basanos*'а, гармонические отношения которого с истиной позволяют ему исполнять функцию «пробного камня». Цель дознания, предпринимаемого Сократом в роли «пробного камня», — проверить, связано ли специфическим образом существование другого человека с истиной.

В «Ионе» Еврипида парресия противопоставлялась молчанию Аполлона. В политической сфере парресия противопоставлялась воле *demos*'а или тех, кто потакает желаниям большинства либо монарха. В этой третьей, сократическо-философской игре парресия противопоставляется невежественности и ложным учениям софистов.

В «Лахете» Сократ явно исполняет роль *basanos*'а, но в других платоновских текстах — например, в «Апологии» — эта роль описывается в качестве предназначения, указанного Сократу оракульским божеством в Дельфах[61], т. е. Аполлоном — тем же богом, который хранил молчание в «Ионе». Как оракул Аполлона был открыт всем желающим посоветоваться с ним, так и Сократ предлагал себя всем желающим в качестве вопрошающего[62]. Дельфийский оракул был настолько загадочен и туманен, что его нельзя было понять, не зная, какой вопрос был задан и какой смысл заявление оракула могло бы иметь в контексте жизни спрашивающего. Речь Сократа тоже требует от слушателя преодоления неведения в отношении собственной ситуации. Но существует, конечно, и масса различий. Например, оракул предсказывал, что́ с вами случится, тогда как сократическая парресия предполагает обнаружение того, кто́ вы есть, — не ваших отношений с будущими событиями, а ваших нынешних отношений с истиной.

Я не утверждаю, что существует какая-либо строгая хронологическая прогрессия между выделенными нами различными формами парресии. Еврипид умер в 407 г. до н. э., а Сократа казнили в 399 г. до н. э. К тому же в античной культуре очень сильна преемственность идей и тем. Нако-

[61] См.: *Платон*, Апология Сократа, 21a–23b, 33c.
[62] Там же, 33b.

нец, до нас дошло крайне мало документов того периода. Поэтому точной хронологии нет. Формы парресии, которые мы видим у Еврипида, не породили сколько-нибудь длительной традиции. Политическая парресия по мере возникновения и становления эллинских монархий принимала вид личных отношений между монархом и его советниками, т. е. приближалась к сократической практике. Все больший акцент делался на царском искусстве управления государством и моральном воспитании царя. Сократический тип парресии, в свою очередь, прошел через долгую историю развития у киников и в других сократических школах. Так что три указанных типа появляются почти одновременно, но историческая судьба каждого из них различна.

Для Платона и, насколько нам известно со слов Платона, для Сократа основной проблемой было совмещение политической парресии, объединяющей *logos*, истину и *nomos*, и этической парресии, объединяющей *logos*, истину и *bios*. Как через *nomos* связать философскую истину и моральную добродетель с городом? Этот вопрос поднимается в «Апологии», в «Критоне», в «Государстве» и в «Законах». В «Законах», например, есть очень интересный фрагмент, где Платон говорит, что даже в городе, управляемом в соответствии с хорошими законами, нужен кто-то, кто будет использовать парресию, чтобы говорить гражданам о подобающем моральном поведении[63]. Платон различает стражей законов и парресиаста, который не следит за исполнением законов, а, подобно Сократу, говорит правду о благе города и дает советы этического, философского толка. Насколько мне известно, это единственное место у Платона, где парресия используется политиком, действующим в поле закона.

В кинической традиции — которая тоже ведет свой отсчет от Сократа — проблематичные отношения между *nomos*'ом и *bios*'ом превратятся в прямую оппозицию. В этой традиции единственным, кто способен играть роль парресиаста, считается кинический философ. Диоген, например, как мы увидим, должен всегда занимать отрицающую и критическую позицию в отношении любого политического института и любого *nomos*'а.

Вы помните, что во время последней нашей встречи мы проанализировали ряд мест из «Лахета» Платона, которые указывают на появле-

[63] В «Законах» Платон пишет: «...в важных вещах убедить чрезвычайно трудно. Всего более это подходит богу, если бы только было возможно от него самого получить предписания. В наше время для этого, видно, нужен очень отважный человек, который особо бы чтил откровенность [*parrhesia*] и не скрыл бы своего мнения относительно высшего блага для государства и граждан, который установил бы среди людей с порочной душой должные правила поведения, соответствующие всему государственному порядку. Ему пришлось бы восстать против самых сильных страстей; ни один человек не пришел бы ему на помощь; в полном одиночестве он следовал бы одним лишь доводам разума» (*Платон*, Законы, VIII, 835c).

ние вместе с фигурой Сократа новой «философской» парресии, значительно отличающейся от предыдущих ее разновидностей, рассмотренных нами[64]. В «Лахете» мы имели дело с игрой, в которой участвовали пять основных игроков. Двое из них, Лисимах и Мелесий, — благородные афинские граждане знатного происхождения, которые не могли исполнять парресиастическую роль, поскольку не знали, как воспитывать своих детей. Поэтому они обратились к военачальникам и политикам, Лахету и Никию, которые тоже оказались неспособны сыграть роль парресиаста. Лахет и Никий, в свою очередь, были вынуждены попросить помощи у Сократа, представляющего собой подлинно парресиастическую фигуру. В этих переходах мы можем видеть последовательное перемещение парресиастической роли от благородного афинянина и политического лидера — осуществлявших данную функцию прежде — к философу, Сократу. Начиная с «Лахета» мы можем наблюдать возникновение и развитие в греко-римской культуре парресии нового типа, которую, как мне кажется, можно охарактеризовать следующим образом.

Во-первых, это философская парресия, которая практиковалась философами на протяжении нескольких столетий. Значительная часть философской деятельности в греко-римской культуре требовала участия в определенных парресиастических играх. Если говорить очень схематично, я полагаю, что философская роль предполагала три типа парресиастической деятельности, тесно связанные друг с другом. 1) В той мере, в какой философ должен был открывать определенные истины о мире, природе и т. п., а также учить им, он играл эпистемическую роль. 2) Высказывание своих взглядов насчет города, законов, политических институтов и т. п. требовало, кроме того, осуществления политической роли. 3) Наконец, парресиастическая деятельность также была направлена на прояснение сущности отношений между истиной и стилем жизни или истиной и этикой и эстетикой себя. Парресия, какой она предстает в поле философской активности в греко-римской культуре, — это не столько понятие или тема, сколько *практика*, стремящаяся придать некоторую форму специфическим отношениям индивидов с самими собой. Мне кажется, наша современная моральная субъективность отчасти укоренена в этих практиках. Точнее, я думаю, что решающий критерий идентификации парресиаста — не его происхождение, не его гражданство, не его интеллектуальные способности, а гармония между его *logos*'ом и его *bios*'ом.

Во-вторых, цель этой новой парресии — не убедить собрание, а довести до определенного человека, что он должен начать заботиться о себе и других, т. е. должен *изменить свою жизнь*. Тема изменения собственной жизни, обращения, приобретает большое значение в IV в. до н. э. и остается важной вплоть до начала христианства. Она занимает цен-

[64] Пятая лекция (21 ноября 1983 г.).

тральное место в философских парресиастических практиках. Конечно, нельзя сказать, что обращение радикально отличается от преображения ума, которого хочет добиться оратор при помощи своей парресии, призывая сограждан очнуться, отвергнуть то, что они до сих пор принимали, или принять то, что они до сих пор отвергали. Но в философской практике идея преображения своего разума получает более общее и широкое значение, поскольку отныне это не просто вопрос изменения своего убеждения или мнения, теперь это вопрос изменения своего стиля жизни, своих отношений с другими и своих отношений с самим собой.

В-третьих, эти новые парресиастические практики предполагают сложную систему отношений между Я и истиной. Эти практики не только предположительно позволяют индивиду познавать себя; считается, что знание о себе, в свою очередь, обеспечивает доступ к истине и новым знаниям. Данный цикл, состоящий в постижении истины о себе с целью постижения истины в целом, будет характеризовать парресиастическую практику начиная с IV в. до н. э. и станет одной из притягательных загадок западной мысли, — например, для Декарта или Канта.

И последнее, что я хотел бы подчеркнуть относительно этой философской парресии. Она содержит в себе ресурс для множества техник, совершенно непохожих на прежде применявшиеся техники убеждения, и больше не соотносится специфическим образом с *agora* или царским двором, а может применяться в самых разных местах.

Практика парресии

Сегодня и на следующей неделе — на нашем последнем семинаре — я бы хотел проанализировать философскую парресию с точки зрения ее практик. Под «практикой» парресии я имею в виду две вещи: во-первых, использование парресии в рамках специфических видов человеческих отношений (о чем я буду говорить сегодня вечером) и, во-вторых, процедуры и техники, применяемые в этих отношениях (которые будут темой нашей последней встречи).

В отношениях между людьми

В силу нехватки времени и чтобы сделать изложение более ясным, я бы хотел развести три типа человеческих взаимоотношений, с которыми связано использование новой философской парресии. Разумеется, это лишь общая схема, поскольку существует несколько промежуточных форм.

Во-первых, парресия осуществляется как деятельность внутри небольших групп людей или в контексте общинной жизни. Во-вторых, парресия встречается во взаимоотношениях на уровне публичной жиз-

ни. И в-третьих, парресия возникает в контексте индивидуальных межличностных отношений. Если говорить конкретнее, парресия как особенность общинной жизни высоко ценилась эпикурейцами; парресия как публичная деятельность или публичная демонстрация была важным аспектом кинизма, а также той философии, которая представляла собой смесь кинизма и стоицизма; наконец, парресия как аспект личных взаимоотношений обнаруживается чаще всего в чистом стоицизме или в том размытом либо упрощенном стоицизме, который характерен для авторов, вроде Плутарха.

Общинная жизнь

Хотя эпикурейцы, придававшие большое значение дружбе, ценили общинную жизнь выше других философов своего времени, тем не менее можно обнаружить некоторые стоические группы, а также стоических или стоико-кинических философов, которые исполняли функции советников по моральным и политическим вопросам в различных кругах и аристократических клубах. Например, Мусоний Руф был духовным советником двоюродного брата Нерона, Рубеллия Плавта, и его круга, а стоико-кинический философ Деметрий был советником либеральной антиаристократической группы, собравшейся вокруг Тразеи Пета[65]. Тразея Пет, римский сенатор, покончил с собой в период правления Нерона после того, как Сенат приговорил его к смерти, и Деметрий был кем-то вроде *régisseur*[66] его самоубийства. Так что помимо общинной жизни эпикурейцев существовали различные промежуточные формы. Очень интересен также случай Эпиктета. Эпиктет был стоиком, который придавал огромное значение практике откровенной и чистосердечной речи. Он возглавлял школу, о которой нам известно из четырех сохранившихся томов «Бесед» Эпиктета, записанных Аррианом. Мы знаем, например, что школа Эпиктета располагалась в Никополе на постоянном месте, что позволяло ученикам вести подлинно общинную жизнь[67]. В школе давались публичные лекции и уроки, на которые приглашали всех желающих и где любой пришедший мог задавать вопросы, хотя учителя нередко высмеивали и поддразнивали спрашивающих. Еще мы знаем, что Эпиктет проводил публичные беседы со своими учениками перед классом, а также частные консультации и обсуждения. Его школа была своеобразной *école normale*[68] для тех, кто хотел стать философом или моральным советником.

Поэтому, когда я говорю, что философская парресия реализуется как деятельность в пределах трех типов отношений, следует четко понимать, что формы, которые я выделил, — лишь ориентировочные об-

[65] Ср.: *Фуко*, Забота о себе, с. 60–61; *Lutz*, Musonius Rufus, 14 ff.
[66] Режиссер, постановщик (*фр.*). — *Прим. перев.*
[67] Ср.: *Hijmans*, Askesis.
[68] Здесь: институт (*фр.*). — *Прим. перев.*

разцы; реальные практики, конечно же, гораздо сложнее и более тесно переплетены друг с другом.

Итак, рассмотрим сначала практики парресии в рамках общинной жизни, взяв в качестве примера эпикурейские группы. К несчастью, мы знаем очень мало об эпикурейских общинах и еще меньше о парресиастических практиках в них — что объясняет краткость моего изложения. Тем не менее у нас есть текст под названием «Об искренней речи» [Peri parrhesias], принадлежащий Филодему, который записал лекции [scholai] Зенона Сидонского. Текст не полон, существуют лишь отдельные обрывки рукописи, которые были найдены на развалинах эпикурейской библиотеки, раскопанной в Геркуланум в конце XIX века. Сохранившиеся очень отрывочно и достаточно туманно. Признаться, без комментариев итальянского ученого Марчелло Джиганте я бы мало что понял в этом фрагментарном греческом тексте[69].

Мне бы хотелось подчеркнуть в данном трактате следующие моменты.

Во-первых, Филодем рассматривает парресию не только как качество, добродетель или личную установку, но и как *techne*, сопоставимое с искусством врачевания и с искусством кораблевождения. Как вам известно, сравнение медицины и мореплавания достаточно традиционно для греческой культуры. Но даже без этой привязки к парресии сравнение медицины и мореплавания интересно по следующим двум причинам.

1) Одна из причин того, почему мореплавательное *techne* кормчего уподобляется лекарскому *techne* врача состоит в том, что в обоих случаях необходимые теоретические познания будут полезны только при наличии практической подготовки. Более того, чтобы эти техники начали работать, необходимо учитывать не только общие правила и принципы конкретного ремесла, но и реальные данные, всегда специфичные для текущей ситуации. Следует обращать внимание на конкретные обстоятельства, а также на то, что греки называли «*kairos*», «подобающий момент»[70]. Понятие *kairos*'а — решающего или наиболее удобного момента либо возможности — всегда играло значимую роль в греческой мысли по ряду эпистемологических, моральных и технических причин[71]. Здесь

[69] См.: *Gigante*, Philodème, Motivi paideutici nell' opera filodemea sulla libertà di parola и Philosophia Medicans' in Filodemo.

[70] В «Никомаховой этике» Аристотель пишет: «...во всем, что связано с поступками, их пользой [и вредом], нет ничего раз и навсегда установленного, так же как и [в вопросах] здоровья. Если таково определение общего, то еще более неточны определения частного. Ведь частные случаи не может предусмотреть ни одно искусство и известные приемы [ремесла]; напротив, те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность [πρὸς τὸυ καιρὸν], так же как это требуется от искусства врача или кормчего» (*Аристотель*, Никомахова этика, 1104a4–9).

[71] См.: *Фуко*, Использование удовольствий, с. 91–94.

интересно то, что, поскольку теперь Филодем ассоциирует парресию с кораблевождением и врачеванием, она начинает рассматриваться как техника, имеющая дело с индивидуальными случаями, специфическими ситуациями и выбором *kairos*'а или подходящего момента[72]. Используя современный словарь, мы могли бы сказать, что мореплавание, медицина и практика парресии являются «клиническими техниками».

2) Вторая причина, по которой греки часто ставили в один ряд медицину и мореплавание, заключается в том, что в обеих техниках желаемую цель можно достичь, только если один человек (кормчий или врач) будет принимать решения, давать указания и наставления, осуществлять власть и руководить, в то время как остальные — команда, больной, слуги — будут ему повиноваться. Следовательно, и мореплавание, и медицина связаны с политикой. В политике выбор возможности, наилучшего момента, тоже играет ключевую роль, и точно так же лишь один человек считается более умелым, нежели другие, что дает ему право отдавать приказы, которые остальные должны выполнять[73]. Политика, таким образом, включает ряд обязательных техник, которые лежат в основе искусства управления государством, понятого как искусство управления людьми.

Я упомянул это античное родство между медициной, мореплаванием и политикой лишь для того, чтобы показать, что в эллинистический период в дополнение к парресиастическим техникам «духовного наставления» конституировался корпус связанных с ними клинических *technai*. Конечно, *techne* кораблевождения или мореплавания значимо прежде всего как метафора, но было бы важно проанализировать различные отношения, существовавшие с точки зрения греко-римской культуры между тремя данными клиническими видами деятельности: медициной, политикой и практикой парресии.

Несколькими столетиями позже Григорий Назианзин [ок. 329–389 гг. н. э.] назовет духовное наставление «искусством искусств» — «*ars artium*», «*techne technon*». Это знаменательное выражение, так как прежде *techne technon* или царским ремеслом считалось искусство управления государством или политическое *techne*. Но начиная с IV в. н. э. и вплоть до XVII столетия в Европе выражение «*techne technon*» чаще всего относится к духовному наставлению как наиболее значимой клинической технике. Подобная характеристика парресии как *techne* по аналогии с врачеванием, кораблевождением или политикой свидетельствует о превращении парресии в философскую практику. От врачебного искусства управления больными и царского искусства управления городом с его жителями мы

[72] Демокрит во фрагменте 383 также связывает парресию и *kairos*: « oikeion eleutheries parrhesie, kindunos de he tou kairou dagnosis » [«Откровенность свойственна свободе, опасность же откровенного высказывания заключается в том, чтобы уметь выбрать надлежащее время»] (*Демокрит*, Фрагменты, 383).

[73] Ср.: *Аристотель*, Политика, 1324b29.

переходим к философскому искусству управления собой и исполнению роли своеобразного «духовного наставника» других людей.

Еще один аспект текста Филодема касается встречающихся в нем упоминаний о структуре эпикурейских общин, хотя комментаторы расходятся в мнении относительно точной формы, сложности и иерархической организации этих групп. Девитт полагает, что иерархия была очень строгой и сложной, в то время как Джиганте считает, что она была гораздо проще[74]. Судя по всему, в эпикурейских школах и кружках существовали по меньшей мере две категории учителей и два типа преподавания.

С одной стороны, осуществлялось «аудиторное» преподавание, когда учитель читал лекции группе учеников, но также практиковалось и обучение в форме личных бесед, в ходе которых учитель давал советы и наставления отдельным членам общины. Если учителя низшего звена занимались исключительно преподаванием, то учителя высшего ранга как преподавали, так и проводили личные собеседования. Таким образом, общее обучение и личное наставление или руководство четко различались. Данное различие — это не различие в содержании, подобно разделению на теоретические и практические предметы, тем более, что изучение физики, космологии и естественного права имело для эпикурейцев этическое значение. Но это и не различие между этической теорией и ее практическим применением. Скорее, данное различие отмечает разницу педагогических отношений между учителем и послушником или учеником. В сократической ситуации использовалась только одна процедура, позволявшая собеседнику обнаружить истину о самом себе, о связи своего *bios*'а и *logos*'а и в то же самое время открывавшая ему доступ к дополнительным истинам (о мире, идеях, природе души и т. д.). Но в эпикурейских школах, кроме педагогических отношений наставничества, в рамках которых мастер помогает послушнику открыть истину о самом себе, существует и форма коллективного «авторитарного» преподавания, когда кто-то открывает истину группе. Эти два типа обучения стали неотъемлемой чертой западной культуры. В эпикурейских же школах, насколько нам известно, роль «духовного наставника» ценилась гораздо выше роли группового лектора.

Завершая обсуждение текста Филодема, я не могу не упомянуть еще одну практику, применявшуюся эпикурейцами, — практику, которую мы могли бы назвать «взаимной исповедью» в группе. Некоторые фрагменты указывают на то, что существовали такие виды групповых исповедей или встреч, когда все члены общины должны были по очереди признаваться в своих мыслях, ошибках, проступках и т. д. Мы знаем очень

[74] См.: *DeWitt*, Organization and procedure in Epicurean groups, Epicurean *Contubernium* и Epicures and his philosophy (Chapter V: «The New School in Athens»); *Gigante*, Filodemo sulla libertà di parola и Motivi paideutici nell' opera filodemea sulla libertà di parola.

мало о таких собраниях, но Филодем, описывая эту практику, использует интересное выражение. Он говорит об этой практике как о «спасении друг друга» — «*to di'allelon sozesthai*»[75]. Слово «*sozesthai*» — «спасение себя» — в эпикурейской традиции означает приобщение к хорошей, красивой и счастливой жизни. Оно не отсылает к загробной жизни или небесным воздаяниям. В спасении себя одним членом эпикурейской общины [Сада] решающую роль играют другие члены как необходимые посредники, без которых невозможно было бы открыть истину о себе и обрести счастливую жизнь. Отсюда очень важный для эпикурейских групп акцент на дружбе.

Публичная жизнь

Теперь я бы хотел обратиться к практике парресии в публичной жизни, взяв в качестве образца философов-киников. Если о стиле жизни эпикурейских общин мы знаем очень мало, но имеем некоторое представление об их учении, изложенном в различных текстах, то с киниками ситуация обстоит прямо противоположным образом: мы не знаем почти ничего о кинической доктрине и существовала ли она вообще в эксплицитном виде, однако у нас есть многочисленные свидетельства кинического способа жизни. В этом нет ничего удивительного, поскольку, хотя философы-киники и писали книги подобно всем другим философам, их гораздо больше интересовали выбор и практикование определенной формы жизни.

Исторические истоки кинизма не совсем ясны. Большинство киников I в. до н. э. и последующих столетий называли основателем киническої философии либо Диогена, либо Антисфена, и через этих основоположников кинизма связывали себя с учением Сократа[76]. Однако, согласно Фарранду Сейеру[77], секта киников появилась только во II в. до н. э., т. е. спустя двести лет после смерти Сократа. Нам не следует полностью доверять традиционному объяснению возникновения кинических сект — объяснению, которое часто давалось и многим другим феноменам: будто бы кинизм представляет собой негативный вариант агрессивного индивидуализма, зародившегося в момент коллапса политических структур античного мира. Более интересную версию предлагает Сейер, который видит в появлении киников на философской сцене Греции результат завоевательных походов Македонской империи. В частности, он отмечает, что благодаря военным успехам Александра греки познакомились с различными школами индийской философии — в особенности с монашеским и аскетическим учением индийских сект, вроде гимнософистов.

[75] *Philodemus*, Περὶ παρρησίας, фр. 36.17; ср.: *Фуко*, Забота о себе, с. 60.

[76] Ср.: *Диоген Лаэртский*, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VI, 2.

[77] См.: *Sayer*, Diogenes of Sinope.

Вне зависимости от того, как мы представляем себе истоки кинизма, киники, несомненно, были крайне многочисленны и влиятельны начиная с конца I в. до н. э. и вплоть до VI в. н. э. Так, в 165 г. н. э. Лукиан, не любивший киников, пишет: «И вот весь город наполнился подобными бездельниками, особенно теми, что записались в число последователей Диогена, Антисфена и Кратета»[78]. Похоже, число самозваных «киников» было действительно столь велико, что император Юлиан, пытавшийся возродить классическую греческую культуру, написал памфлет против них, издеваясь над их невежеством, их грубостью и живописуя вред, который они несут Империи и греко-римской культуре[79]. Одной из причин столь сурового отношения Юлиана к киникам было внешнее подобие между ними и первыми христианами. И некоторые совпадения, вероятно, были больше, чем просто поверхностным сходством. Например, Перегрин (известный киник конца II в. н. э.) считался своего рода святым в кругу своих кинических последователей, особенно среди тех, кто видел в его смерти героическое повторение смерти Геракла [Геркулеса]. Чтобы продемонстрировать свое киническое безразличие [adiaphoria] к смерти, Перегрин сжег себя сразу по завершении Олимпийских игр в 167 г. н. э. Лукиан, присутствовавший на этом мероприятии, описывает его в сатирических, насмешливых тонах[80]. Юлиан, кроме того, был разочарован тем, что киники оказались непригодны для распространения греко-римской культуры, поскольку он надеялся на появление чего-то вроде популярного философского движения, которое бы положило конец христианству.

То, что киники превыше всего ценили индивидуальный способ жизни, не означает, что их не интересовала теоретическая философия; скорее, тут находит отражение их представление об образе жизни человека как «пробном камне», демонстрирующем его отношения с истиной, — та же идея, которая, как мы видели, существовала в сократической традиции. Вывод, который они сделали из этой сократической идеи, однако, состоял в том, что донести до людей свои истины наиболее доходчивым способом они смогут, только если их учение примет форму публичного, открытого, зрелищного, провокационного и временами скандального способа жизни. Киники тем самым учили посредством примеров и объяснений этих примеров. Они хотели, чтобы их собственная жизнь стала *наглядной иллюстрацией* основополагающих истин и служила бы руководством или примером для подражания. Но в таком киническом понимании философии как искусства жизни нет ничего чуждого греческой философии. Даже если мы примем гипотезу Сейера о влиянии индийской философии на учение и практику киников, все же следует признать, что киническая установка является, в своем базовом вари-

[78] *Лукиан Самосатский*, Беглые рабы, § 16.
[79] См.: *Юлиан*, К невежественным киникам.
[80] См.: *Лукиан*, О кончине Перегрина.

анте, лишь крайне радикальной версией чисто греческой концепции отношений между способом жизни и познанием истины. Киническая идея того, что человек определяется только своими отношениями с истиной и что эти отношения с истиной устанавливаются или воплощаются в его жизни, — целиком греческая идея.

В платоновской, аристотелевской и стоической традициях философы строили свою философию по большей части на определенном учении, тексте или, по крайней мере, на некоторых теоретических принципах. В эпикурейской традиции последователи Эпикура опираются как на учение, так и на личный пример Эпикура, которому пытался подражать каждый эпикуреец. Эпикур был одновременно и творцом доктрины, и ее персонификатором. Но в кинической традиции философия начинает соотноситься преимущественно не с текстами или догматами, а с образцовыми жизнями. Личный пример был важен и в других философских школах, но в киническом движении — в котором не существовало канонических текстов, не было установленной, признанной доктрины — все ссылки делались на реальных или мифических персонажей, которые считались прародителями кинизма как способа жизни. Эти фигуры были отправной точкой размышлений и комментариев киников. Из мифических фигур чаще всего упоминались Геракл [Геркулес], Одиссей [Улисс] и Диоген. Диоген был реальным историческим лицом, но его жизнь обросла таким количеством легенд, что постепенно, по мере включения в его историческую биографию разного рода анекдотов, сплетен и пр., она превратилась в миф. О его настоящей жизни нам известно довольно мало, однако очевидно, что он стал неким философским героем. Платон, Аристотель, Зенон Китийский и другие были авторитетными авторами философских трудов, но их не считали героями. Эпикур был и автором-философом, и воспринимался его последователями в качестве своеобразного героя. Но Диоген был чисто героической фигурой. Идея того, что жизнь философа должна быть образцовой и героичной, очень важна для понимания отношений между кинизмом и христианством, а также для понимания кинической парресии как публичной деятельности.

Здесь мы переходим к кинической парресии[81]. Основными типами парресиастической практики, применявшейся киниками, были: 1) критическая проповедь, 2) скандальное поведение и 3) то, что я называю «провокационным диалогом».

Во-первых, критическая проповедь киников. Проповедь — это разновидность продолжительной речи. Как вы знаете, большинство первых философов — в особенности стоики — иногда произносили речи с изложением своих доктрин, но обычно они читали лекции перед очень небольшой аудиторией. Киникам, напротив, претила такая элитарность, которой они предпочитали обращение к большой толпе. Например, им

[81] Ср.: *Scarpat*, Parrhesia, p. 62–69 («La parrhesia cinica»).

нравилось брать слово в театре или в местах проведения празднеств, религиозных торжеств, атлетических состязаний и т. п. Иногда они выходили на середину театра и произносили речь. Публичная проповедь не была их изобретением; у нас есть свидетельства о существовании схожих практик в начале V в. до н. э. Например, некоторые софисты, которых мы встречаем в диалогах Платона, тоже в определенной степени являются проповедниками. Киническая проповедь, однако, имеет свои отличительные особенности и важное историческое значение, поскольку она сделала популярной философскую проблематику способа жизни, т. е. сделала ее предметом внимания людей, не входящих в избранный круг философов. С этой точки зрения, киническая проповедь свободы, отказа от роскоши, киническая критика политических институтов, существующих моральных кодексов и пр. проложила дорогу для некоторых христианских тем. И христианские прозелиты не только часто говорили на темы, близкие к темам киников, но также переняли практику проповеди.

Проповедь до сих пор остается одной из основных форм высказывания истины в нашем обществе. В ее основе лежит представление о том, что истину следует излагать и преподавать не только лучшим членам общества или группе избранных, но всем.

Киническая проповедь, однако, не содержит почти никакой позитивной доктрины, в ней нет прямых утверждений о том, что́ есть благо или что́ есть зло. Вместо этого киники говорят о свободе (*eleutheria*) и самодостаточности (*autarkeia*) как базовых критериях оценки любого способа действия или образа жизни. Для киников основным условием человеческого счастья является *autarkeia*, самодостаточность или независимость, предполагающая, что ваше желание получить что-то или ваше решение сделать что-то зависит только от вас самих. Поэтому киники — придерживавшиеся самых радикальных взглядов — предпочитали максимально приближенный к естественному стиль жизни. Считалось, что естественная жизнь избавляет от любых ограничений, налагаемых культурой, обществом, цивилизацией, молвой и пр. Вследствие этого большинство их проповедей было направлено против социальных институтов, произвола законов и любого стиля жизни, зависящего от этих институтов или законов. Короче, их проповеди были направлены против всех общественных институтов, поскольку те препятствовали свободе и независимости.

Киническая парресия также воплощалась в скандальных поступках или высказываниях, ставивших под вопрос коллективные привычки, взгляды, нормы благопристойности, институциональные правила и т. п. Для этого использовалось несколько процедур. Одна из них — переворачивание ролей, которое можно наблюдать в «Четвертой речи» Диона Хрисостома, где рассказывается о знаменитой встрече Диогена и Александра. Эта встреча, на которую часто ссылались киники, произошла не в стенах дворца Александра, а на улице, у всех на виду. Царь стоит, в то время как Диоген сидит в своей бочке. Диоген велит Алек-

сандру отойти и не заслонять солнце, в лучах которого Диоген греется. Обращенное к Александру приказание подвинуться и пропустить солнечный свет к Диогену — это утверждение прямой и естественной связи философа со светилом, в противоположность мифической генеалогии, согласно которой царь, поскольку он вел свое происхождение от бога, считался олицетворением солнца.

Киники также применяли технику перемещения или переноса какого-либо правила из той области, где оно считалось допустимым, в область, где оно было неприемлемо, с целью демонстрации произвольности этого правила. Однажды на Истмийских играх во время атлетических соревнований и скачек Диоген — который уже надоел всем своими откровенными замечаниями — взял венец из сосновых веток и возложил себе на голову, как если бы он победил в атлетическом состязании. Судьи обрадовались такому повороту дел, поскольку решили, что наконец-то у них есть хороший повод наказать его, прогнать, в общем избавиться от него. Но он объяснил, что возложил венец себе на голову потому, что одержал гораздо более трудную победу над бедностью, изгнанием, желанием и своими пороками, нежели атлеты, которые победили в борьбе, беге и метании диска[82]. Позже по ходу игр он увидал двух коней, брыкавшихся и лягавших друг друга, пока один из них не обратился в бегство. Тогда Диоген подошел и возложил венец на голову коня, одержавшего верх[83]. Два этих симметричных переноса ставят вопрос: «Что вы в действительности делаете, когда награждаете кого-либо венцом на Истмийских играх?» Если венец присуждается в знак моральной победы, тогда венца заслуживает Диоген. Но если это лишь вопрос физического превосходства, тогда почему бы не отдать венец коню.

Киническая парресия в своих скандальных вариантах включает также практику совмещения двух правил поведения, которые кажутся противоречащими и напрямую не связанными друг с другом. Возьмем, к примеру, проблему телесных нужд. Вы едите. В поедании пищи нет ничего скандального, поэтому вы можете есть на публике (хотя для греков это было совсем не очевидно и Диогена иногда порицали за то, что он ест на *agora*). Так как Диоген ел на *agora*, он полагал, что ему ничто не мешает и мастурбировать на *agora*, поскольку в обоих случаях он удовлетворяет телесную нужду (приговаривая: «Вот кабы и голод можно было унять, потирая живот»[84]). Что ж, я не собираюсь утаивать бесстыдство (*anaideia*) киников, составляющее одну из их скандальных практик или техник.

Как вы, наверное, знаете, слово «киник» происходит от греческого слова, означающего «собакоподобный» (*kunikoi*). «Собакой» называ-

[82] См.: *Дион Хрисостом*, О состязаниях (Истмийская речь), 10–13.

[83] Там же, 22.

[84] Ср.: *Диоген Лаэртский*, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VI, 46, 69; *Плутарх*, О противоречиях у стоиков, 1044b.

ли Диогена. Фактически, первое и единственное прижизненное упоминание о Диогене можно найти в «Риторике» Аристотеля, где тот даже не указывает имени Диогена, просто называя его «Собакой»[85]. Знаменитые философы Греции, обычно составлявшие элитный круг, почти всегда недолюбливали киников.

Киники использовали и еще одну парресиастическую технику: «провокационный диалог». Чтобы дать вам более ясное представление об этом типе диалога — ведущем свое происхождение от сократической парресии, — я выбрал отрывок из «Четвертой речи о царской власти» Диона Хрисостома из Прусы [ок. 40–110 н. э.].

Знаете ли вы, кто такой Дион Хрисостом? Это очень интересный парень, живший во второй половине I в. и в начале II в. нашей эры. Он родился в Прусе (в Малой Азии) в богатой римской семье, которая играла заметную роль в жизни города. Родители Диона были типичными представителями зажиточной провинциальной знати, давшей Римской империи множество писателей, чиновников, военачальников, даже императоров. Дион отправился в Рим, вероятно, в качестве профессионального ритора, но по этому поводу мнения расходятся. Американский исследователь К. П. Джонс написал очень интересную книгу о Дионе Хрисостоме, в которой описывается общественная жизнь интеллектуала в Римской империи того времени[86]. В Риме Дион Хрисостом познакомился с Мусонием Руфом, философом-стоиком, и, возможно, благодаря ему сошелся с некоторыми либеральными кругами, по большей части выступавшими против личной тиранической власти. Впоследствии он был изгнан Домицианом — которому не нравились его взгляды — и в течение нескольких лет вел странствующую жизнь, за время которой перенял обычаи и представления киников. Когда после убийства Домициана ему позволили вернуться в Рим, он начал карьеру заново. Былая фортуна снова вернулась к нему; он стал богатым и прославленным учителем. Некоторое время, однако, он исповедовал стиль жизни, установки, привычки и философские взгляды философа-киника. Но мы не должны забывать, что Дион Хрисостом не был «чистым» киником; из-за его интеллектуального багажа, рисуемый им образ кинической парресиастической игры, скорее, ближе к сократической традиции, чем к большинству подлинно кинических практик.

На мой взгляд, в «Четвертой речи» Диона Хрисостома можно обнаружить все три формы кинической парресии. Конец речи представляет собой своеобразную проповедь, а в самом тексте содержится множество ссылок на скандальное поведение Диогена и приводятся примеры, иллюстрирующие провокационный диалог Диогена с Александром. Те-

[85] Русский перевод: «Диоген-собака [называл] харчевни аттическими фидитиями» (*Аристотель*, Риторика, III, 10, 1411a24). — *Прим. перев.*

[86] См.: *Jones*, The Roman world of Dio Chrysostom.

ма речи — знаменитая встреча Диогена и Александра Великого, которая действительно имело место в Коринфе. Речь начинается с размышлений Диона об этой встрече [1–14], после чего следует вымышленный диалог, отображающий суть разговора Диогена и Александра [15–81], и в конце приводится длинное, пространное рассуждение — якобы принадлежащее Диогену — о трех типах недостатков и стилях жизни, основанных на заблуждении [82–139].

В самом начале речи Дион критикует тех, кто представляет встречу Диогена и Александра как встречу равных: один знаменит своими предводительскими качествами и военными победами, другой известен свободным и самодостаточным стилем жизни, а также суровыми и натуралистическими моральными добродетелями. Дион не хочет, чтобы люди превозносили Александра только за то, что он, как могущественный царь, соизволил обратить внимание на бедного Диогена. Он настаивает, что Александр на самом деле ощущал себя *ниже* Диогена и немного завидовал его славе, поскольку, в отличие от Александра, стремившегося завоевать мир, Диоген не нуждался ни в чем, чтобы осуществить желаемое:

> [Александру] нужны были его македонские фаланги, фессалийская конница, фракийцы, финикийцы и множество других солдат, чтобы отправиться туда, куда он хочет, и получить то, что он желает. Диоген же шел сам по себе безо всякой опаски ночью и днем, куда бы ему ни понадобилось. Ему [Александру] нужны были горы золота и серебра, чтобы добиться своего, и дабы держать в повиновении македонян и других греков, он должен был то и дело покупать благосклонность их правителей и народа сладкими речами и дарами. Диоген же никого не умасливал лестью, всем говорил правду, и, хотя у него было ни драхмы, он легко преуспевал в делах, радовавших его душу, ни в чем не знал поражения и единственный вел ту жизнь, которую считал наилучшей и самой счастливой, и не променял бы свою бедность ни на трон Александра, ни на богатства мидийцев и персов[87].

Итак, Диоген здесь определенно предстает знатоком истины. С этой точки зрения, Александр находится ниже его и осознает свое нижестоящее положение. Но, хотя по натуре Александр не лишен пороков и недостатков, он не плохой царь, и поэтому он решает сыграть в парресиастическую игру Диогена:

> Тогда царь подошел к сидящему [Диогену] и приветствовал его; тот же, словно лев, окинул царя грозным взором и велел податься в сторону, дабы не застить Диогену солнца. Александру пришлась по душе смелость этого человека, его самообладание и отсутствие всякого трепета перед царем, ведь мужественные склонны любить мужественных, тогда

[87] *Дион Хрисостом*, Четвертая речь о царской власти, 8–10.

> как трусы опасаются и ненавидят их как своих врагов, но приветствуют и почитают малодушных. И если для одних нет на свете ничего милее истины и откровенности [*parrhesia*][88], то для других нет ничего лучше лести и обмана. Последние готовы внимать желающим угодить им, первые же — ведающим истину[89].

Завязывающаяся киническая парресиастическая игра в определенном отношении напоминает сократический диалог, поскольку представляет собой обмен вопросами и ответами. Но тут есть, по меньшей мере, два существенных отличия. Во-первых, в кинической парресиастической игре Александр задает вопросы, а Диоген, философ, отвечает, что прямо противоположно сократическому диалогу. Во-вторых, если Сократ играет с невежеством своего собеседника, то Диоген хочет задеть *гордость* Александра. Например, в начале разговора Диоген называет Александра незаконнорожденным [18] и говорит ему, что претендующий быть царем мало чем отличается от дитя, который, одержав верх в игре, водружает венец на свое чело и провозглашает себя царем [47–49]. Конечно, Александру не очень приятно это слышать, но такова игра Диогена: он ранит гордость своего собеседника, заставляя того признать, что он не таков, каким хочет казаться, — нечто совершенно непохожее на сократическое стремление продемонстрировать человеку его неведение в том, о знании чего он заявляет. В сократических диалогах иногда можно встретить ситуации, когда гордость собеседника, вынужденного признать свое непонимание того, в чем он якобы разбирается, оказывается уязвлена. Например, когда Калликл осознает свое невежество, он отказывается продолжать спор, потому что ущемлена его гордость. Но это всего лишь побочный эффект сократической иронии, главная цель которой — показать человеку, что он не знает о своем незнании. У Диогена же основная мишень — гордость, в то время как игра незнания/знания — побочный эффект.

В результате нападок на гордость собеседника тот подводится к пределу первоначального парресиастического договора, т. е. согласия сыграть в игру, решения вступить в спор. Александр хочет вовлечь Диогена в дискуссию, он прощает тому дерзости и оскорбления, но у всего есть предел. Каждый раз, когда Александр чувствует, что Диоген насмехается над ним, им овладевает гнев и он готов уйти прочь или даже расправиться с Диогеном. Как видите, киническая парресиастическая игра разворачивается на пределе парресиастического договора. Она балансирует на грани разрыва, потому что парресиаст может сделать слишком много оскорбительных замечаний. Вот пример игры на грани парресиастического согласия вступить в спор:

[88] Диоген Лаэртский пишет: «На вопрос, что в людях самое хорошее, он [Диоген] ответил: „Свобода речи“ [*parrhesia*]» (*Диоген Лаэртский*, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VI, 69).

[89] *Дион Хрисостом*, Четвертая речь о царской власти, 14–15.

> ...[Диоген] сказал царю, что у того нет даже царского знака... «Что за знак такой?», — спросил Александр. «Пчелиный знак, — отвечал он, — который носит царь. Разве ты не слыхал, что у пчел есть царь, назначенный природой, и правит он не по закону, который твой народ, видящий в тебе потомка Геракла, зовет наследованием». «Каков же этот знак?», — вопрошал Александр. «Разве ты не слыхал, как земледельцы говорят, — отвечал он, — что среди пчел есть одна, у которой нет жала, потому что ей не с кем воевать? Ни одна другая пчела не станет посягать на ее право быть царем и не станет сражаться с ней, коли есть у нее этот знак. Сдается мне, однако, что ты не только ходишь всюду в своем вооружении, но и спишь в нем. Известно ли тебе, — продолжал он, — что ежели человек не расстается с оружием, это признак сидящего в нем страха? А боязливому стать царем не легче, чем рабу»[90].

Диоген рассуждает следующим образом. Если вы носите оружие, значит боитесь. Тот, кто боится, не может быть царем. Следовательно, Александр, поскольку он носит оружие, не может быть настоящим царем. Разумеется, Александру эта логика совершенно не по душе, поэтому, продолжает Дион, «услыхав такие слова Александр едва не вонзил в него копье». Этот жест, безусловно, мог бы означать разрыв, конец парресиастической игры. Когда диалог достигает этой точки, перед Диогеном открываются две возможности возвращения Александра в игру. Один из способов таков. Диоген в итоге говорит: «Что ж, ладно. Я знаю, ты оскорблен и волен делать, что пожелаешь. У тебя есть возможность и законное право убить меня. Но достанет ли тебе мужества услышать от меня истину или ты столь труслив, что не сможешь удержаться от того, чтобы покончить со мной?» Или, например, после того, как Диоген в один из моментов диалога оскорбляет Александра, он говорит:

> «Пускай слова мои... вызовут у тебя гнев и ярость, можешь считать меня величайшим негодяем, ославить на весь свет или, если хочешь, проткнуть своим копьем, но лишь от меня ты узнаешь истину, которую тебе больше никто не откроет. Потому что я один из всех говорю правду и не стремлюсь угодить тебе»[91].

Диоген, тем самым, сознательно провоцирует гнев Александра, а затем говорит: «Хорошо, ты можешь убить меня, но если ты это сделаешь, никто больше не расскажет тебе правду». В этом взаимообмене заключается новый парресиастический договор с новой границей, устанавливаемой Диогеном: либо ты убиваешь меня, либо ты узнаешь истину. Такой вид мужественного «шантажа» собеседника во имя истины производит благоприятное впечатление на Александра: «Александр поразился смелости и бесстрашию этого человека» [76]. Итак, Александр решает остаться в игре, в результате чего заключается новое соглашение.

[90] Там же, 61–64.
[91] Там же, 58–59.

Второй прием, используемый Диогеном для возвращения Александра в игру, более тонок, нежели первый: Диоген прибегает к обману. Этот обман отличается от сократической иронии. Как вы знаете, Сократ, практикуя свою иронию, притворяется столь же невежественным, как и собеседник, чтобы тот не стыдился демонстрировать свое невежество и, тем самым, отвечать на вопросы Сократа. Таков был, по крайней мере, принцип сократической иронии. Хитрость Диогена иного рода: в тот момент, когда его собеседник близок к отказу от разговора, Диоген говорит нечто, что его собеседнику кажется лестным. Например, после того, как Диоген называет Александра незаконнорожденным — что Александр воспринимает крайне плохо, — Диоген говорит ему:

> «...разве жители Олимпии не говорят, что отец твой на самом деле не Филипп, а дракон, или Аммон, или какой-то бог, или полубог, или дикий зверь? Вот и выходит, что ты незаконнорожденный». Александр словам этим порадовался и был ими чрезвычайно доволен, решив про себя, что Диоген вовсе не грубый, а, наоборот, самый покладистый из людей и единственный, кто знает толк в похвале[92].

Если сократический диалог ведет запутанным и извилистым путем от невежественного суждения к осознанию своего невежества, то кинический диалог больше походит на сражение, битву или войну, с моментами жаркой борьбы и минутами мирного затишья, спокойных разговоров, которые, разумеется, являются лишь дополнительными ловушками для собеседника. В «Четвертой речи» Дион Хрисостом объясняет цель стратегии чередования нападок и любезностей. Диоген спрашивает Александра:

> «Слыхал ли ты ливийское предание?»[93] Царь отвечал, что нет. Тогда Диоген повел свой рассказ споро и затейливо, желая развеселить царя, подобному тому как кормилицы, задавши детям взбучку, рассказывают сказки, дабы утешить их и успокоить[94].

Чуть погодя Дион добавляет:

> Когда Диоген видел, что [Александр] пришел в большое волнение и достаточно возбудил свой ум предвкушением, он забавлялся с ним и водил за нос в надежде, что тот позабудет о своей гордыне и жажде славы и немного протрезвеет. Он подметил, что одна и та же вещь временами радует, а временами печалит Александра и что его душа неспокойна, словно погода в дни солнцестояний, когда из одного облака льется и дождь, и солнечный свет[95].

[92] Там же, 18–20.
[93] См.: *Дион Хрисостом*, Пятая речь, или Ливийское предание.
[94] *Дион Хрисостом*, Четвертая речь о царской власти, 73–74.
[95] Там же, 77–78.

Однако покладистость Диогена — лишь средство поддержания игры и подготовки дальнейших нападений. Например, после того как Диоген порадовал Александра своими замечаниями о его «незаконорожденности» и сказал о вероятности того, что его отец — Зевс, он идет дальше: он говорит, что если бы Зевс имел сына, то наделил бы его знаками божественного происхождения. Конечно же, Александр считает, что у него такие знаки есть. Затем Александр спрашивает Диогена, как стать хорошим царем. В ответ Диоген рисует чисто моральный образ царской власти:

> «Тот плох в царствовании, кто плох в добродетели. Царь — лучший из людей, так как он самый отважный, праведный и человеколюбивый и не могут сломить его ни тяжкий труд, ни вожделения. Или ты назовешь возницей не умеющего править повозкой, кормчим — не умеющего обращаться с кормилом, лекарем — не умеющего врачевать? Не бывать тому, но греки и варвары превозносят таких людей и одаривают их диадемами, скипетрами и тиарами, словно ожерельями, которые надевают на нечестивых детей, дабы все знали о них. Потому, как нельзя водить корабли иначе, нежели их водят, так и царем можно быть лишь по-царски»[96].

Мы видим здесь аналогию между управлением государством и мореплаванием и медициной, которая обсуждалась выше. Будучи «сыном Зевса», Александр полагает, что у него есть отметины или знаки, подтверждающие, что он царь в силу своего божественного происхождения. Но Диоген показывает Александру, что подлинная царственность не связана с каким-либо особым статусом, родословной, властью и т. д. Скорее, единственный способ стать истинным царем — вести себя по-царски. И когда Александр спрашивает, как ему обучиться искусству царской власти, Диоген отвечает, что этому нельзя выучиться, потому что знатными бывают лишь от природы [26–31].

В этот момент игры Александр не обнаруживает недостаточность своих знаний, как в сократическом диалоге. Вместо этого он понимает, что он совсем не тот, кем себя считал, — он не царь знатного происхождения, имеющий знаки божественности, или не царь по праву своей власти, и т. д. Диоген подводит его к мысли, которую в итоге и высказывает: единственный способ быть настоящим царем — следовать тому же *ethos*'у, что и философ-киник. В сложившейся ситуации Александру больше нечего сказать.

В сократическом диалоге тоже порой случается, что человек, которого вопрошал Сократ, больше не знает, что сказать, и тогда Сократ подводит итог беседе, формулируя позитивный тезис, на чем диалог заканчивается. В тексте Диона Хрисостома Диоген начинает длительную речь, однако его слова не выражают истину в форме позитивного тезиса, а содержат подробное описание трех неверных способов жиз-

[96] Там же, 24–25.

ни, сопряженных с ролью царя. Первый состоит в стяжании богатства, второй — в стремлении к физическим удовольствиям, третий — в жажде славы и политической власти. Эти три стиля жизни олицетворяются тремя *daimones*, или духами.

Понятие «*daimon*» было широко распространено в греческой культуре и использовалось в том числе как философский концепт — например, Плутархом. Борьба со злыми *daimones* в христианском аскетизме имеет своих предшественников в кинической традиции. Кстати, термин «*démon*» подробно рассматривается в великолепной статье из «*Dictionnaire de Spiritualité*»[97].

Диоген перечисляет трех *daimones*, с которыми Александр должен сражаться на протяжении всей жизни и которые являются мишенью непрерывной «духовной борьбы», «*combat spirituel*». Конечно, этого выражения нет в тексте Диона, поскольку в нем речь идет не столько о неких особых и важных содержаниях, сколько об идее парресиастической практики, которая позволяет человеку вести духовную войну с самим собой.

Я думаю, в стычке Александра и Диогена мы можем наблюдать так же борьбу между двумя типами власти: политической властью и властью истины. В этой борьбе парресиаст добровольно сталкивается с постоянной опасностью: на протяжении всей «Речи» Диоген «подставляется» власти Александра. Главным эффектом этой парресиастической борьбы с властью является не приведение собеседника к новой истине или к новому уровню самосознания; здесь главное — побудить собеседника к интернализации парресиастической борьбы, т. е. побудить его бороться с собственными недостатками и относиться к себе так же, как Диоген.

Личные взаимоотношения[98]

Теперь я бы хотел проанализировать парресиастическую игру в рамках личных взаимоотношений, взяв в качестве примера отдельные фрагменты из Плутарха и Галена, которые, на мой взгляд, иллюстрируют ряд возможных технических проблем.

У Плутарха есть текст, который напрямую посвящен парресии. Обращаясь к некоторым аспектам парресиастической проблемы, Плутарх пытается ответить на вопрос: «Как узнать истинного парресиаста или высказывающего истину?» А также: «Как отличить парресиаста от льстеца?» Название этого текста, входящего в «Моралии» Плутарха, — «Как отличить друга от льстеца».

Я думаю, в этом коротком тексте мы должны обратить внимание на несколько моментов. Во-первых, почему нам, в нашей жизни, нужен друг, играющий роль парресиаста, изрекающего истину? Довод Плутарха отсылает к распространенному типу отношений, которые мы часто устанавливаем с собой, — отношению *philautia*, или «себялюбия». От-

[97] См.: *Vandenbroucke*, Démon.
[98] Последняя, шестая лекция (30 ноября 1983 г.).

ношение себялюбия является причиной нашего стойкого иллюзорного представления о том, кто мы есть на самом деле:

> Из-за этого себялюбия каждый самому себе первейший и величайший льстец, а потому без труда позволяет постороннему поддакивать себе и угождать собственному тщеславию и прихотям. Человек, которого постыдно величают поклонником льстецов, превыше всего любит самого себя и, так как он благорасположен к себе, желает иметь и приписывает себе все возможные добродетели. Но хотя желание обладать ими не противно природе, приписывание их себе опасно и должно всячески избегаться. Если истина — вещь божественная и, как говорит Платон, стоит «во главе всех благ как для богов, так и для людей» [Законы, 730c], тогда льстец по всему выходит недругом богов и среди них — пифийского божества. Льстец всегда идет против принципа «познай самого себя»; всякого человека он заставляет обманываться в себе и укрепляет его в неведении относительно себя и того, что составляет для этого человека благо и зло. Благо он выставляет ущербным и несовершенным, зло же — не поддающимся никакому исправлению[99].

Мы — свои собственные льстецы, и чтобы прервать такое непроизвольное самоотношение, чтобы освободиться от *philautia*, нам нужен парресиаст.

Но парресиаста сложно *узнать* и *принять*. Нам не только трудно отличить истинного парресиаста от льстеца; из-за *philautia* мы не *заинтересованы* в определении парресиаста. Поэтому основной темой текста является проблема установления однозначных критериев, позволяющих отличить подлинного парресиаста, который крайне необходим нам, чтобы покончить с *philautia*, от льстеца, который «играет роль друга с пафосом трагика» [50e][100]. Это означает, что нам нужна некая «семиология» реального парресиаста.

[99] *Плутарх*, Как отличить друга от льстеца, 49a–b.

[100] По поводу стратегий, используемых льстецом для сокрытия своей истинной природы, Плутарх пишет: «Самый неприглядный из его приемов таков: видя, что, по общему разумению и мнению, языком дружбы выступает откровенность [*parrhesia*] (как у животного есть свой особый крик), а также, что недостаточная откровенность противна дружбе и постыдна, он даже ее старается подделать, но, подобно умным стряпчим, использующим горькие настои и вяжущие вещества, чтобы избавить сладости от приторности, льстецы прибегают к откровенности не подлинной или благотворной, а той, что испаряется, едва встречает нахмуренные брови, и создана лишь угождать. Потому таких людей сложно заметить, как сложно увидеть некоторых животных, коих природа наделила даром приспособления своего окраса к краскам и формам вокруг них. А так как льстец использует сходство, чтобы обманывать и скрывать свои натуру, нам следует полагаться на различия, чтобы разоблачить и выявить его, когда он, по словам Платона, „прибегает к искусственным прикрасам и уборам за недостатком собственной красоты“ [Федр, 239d]» (*Плутарх*, Как отличить друга от льстеца, 51c–d).

Отвечая на вопрос: «Как мы можем узнать истинного парресиаста?», Плутарх вводит два основных критерия. Во-первых, существует соответствие между тем, что говорит действительно высказывающий истину, и тем, как он ведет себя, — здесь вы узнаете сократическую гармонию из «Лахета», где Лахет говорит, что может доверять Сократу в качестве выразителя истины о мужестве, потому что видел, как Сократ *по-настоящему* мужественно сражался при Делии и, тем самым, продемонстрировал гармоничное созвучие между тем, что он говорит, и тем, что он делает.

Есть и второй критерий: постоянство, неизменность, стойкость и непоколебимость истинного парресиаста, истинного друга, в своем выборе, своих взглядах и своих мыслях:

> ...следует отметить единообразие и неизменность его пристрастий. Он всегда наслаждается одним и тем же, одобряет одно и то же и направляет и строит свою жизнь по единому замыслу, будучи свободнорожденным и почитателем подлинной дружбы и близости. Таковы повадки друга. Льстец же, у которого нет никакого постоянного прибежища внутри себя и который живет не собственной жизнью, а чужой, подстраиваясь и приспосабливаясь к другим людям, не един, не целен, но переменчив и многолик, и, подобно воде, переливающейся из одного сосуда в другой, постоянно скачет с одного на другое, меняя форму, дабы угодить внимающему ему[101].

Разумеется, у этого текста есть еще много интересных аспектов, но я бы хотел выделить две основные темы. Во-первых, тема *самообмана* и его связи с *philautia*. Это не новая тема, но, как вы можете видеть, обсуждаемая в тексте Плутарха идея самообмана как следствия себялюбия явно отличается от представления о неведении относительно того, что я не знаю себя, — состояния, которое стремился преодолеть Сократ. В концепции Плутарха подчеркивается, что мы не только не способны знать, что ничего не знаем, но и не способны в точности знать, кто́ мы такие. Мне кажется, тема самообмана постепенно приобретает все большее значение в эллинистической культуре. В эпоху Плутарха она играет действительно важную роль.

Вторая тема, которую я бы хотел отметить, — тема непоколебимости ума. Она тоже не нова, но в позднем стоицизме идея непоколебимости становится одной из ключевых.

Между этими двумя темами — темой самообмана и темой постоянства или стойкости [endelecheia] ума — существует очевидная связь. Отказ от самообмана и достижение и сохранение постоянства ума — два этико-моральных вида деятельности, связанных друг с другом. Самообман, который мешает вам познавать то, кем или чем вы являетесь, и все те движения мыслей, чувств и мнений, которые вынуж-

[101] *Плутарх*, Как отличить друга от льстеца, 52a–b.

дают вас перескакивать с одной мысли на другую, от одного чувства к другому, от одного мнения к другому, демонстрируют взаимосвязь. Если вы понимаете, кто вы есть на самом деле, тогда вы будете оставаться на одном и ничто вас не сможет отвлечь. Если же вами овладевает любой порыв, чувство, страсть и пр., то вы не можете оставаться сами собой, вы зависите от чего-то еще, вами движут различные интересы и, следовательно, вы не способны хранить полное самообладание.

Эти два элемента — обманчивое самовосприятие и зависимость от любых перемен в окружающем мире и в собственных мыслях — были в дальнейшем развиты и получили большое значение в христианской традиции. В раннехристианских духовных трактатах Сатана часто выступает одновременно источником самообмана (которому противопоставляется самоотречение) и источником подвижности ума (неустойчивости или изменчивости души, которой противопоставляется *firmitas* созерцания Бога). Сосредоточение своего ума на Боге было, во-первых, средством отречения от себя, избавляющим от всякого самообмана[102], и, во-вторых, способом достижения этической и онтологической непоколебимости. Я думаю, что в тексте Плутарха — в анализе отношений

[102] Фуко обсуждает христианское «самоотречение» в контексте христианских обязательств истины следующим образом: «Что насчет долга истины в наших христианских обществах? Как известно, христианство — это исповедь. То есть христианство относится к особого рода религиям — религиям, налагающим обязательства истины на своих последователей. В христианстве существует множество таких обязательств. Например, есть обязательство считать истинным ряд утверждений, образующих догму, обязательство рассматривать некоторые книги в качестве неисчерпаемого источника истины и обязательство признавать решения определенных авторитетов в вопросах истины. Но христианство заставляет соблюдать и еще один тип обязательств истины. Каждый христианин должен исследовать свою сущность, то, что происходит внутри него, проступки, которые он мог совершить, искушения, которым он подвергается. Более того, каждый обязан рассказывать об этом другим людям и, тем самым, свидетельствовать против себя.

Две указанных серии обязательств — обязательства в отношении веры, книги, догмы и обязательства в отношении себя, своей души, своего сердца — тесно связаны. Христианин, желающий исследовать себя, нуждается в свете веры. И наоборот: он не сможем постичь истину, не очистив свою душу... Я бы хотел подчеркнуть, что христианское открытие Я не заключается в обнаружении иллюзорности этого Я. Христианство ставит совершенно четкую задачу. Эта задача двояка. Во-первых, необходимо избавиться от всех иллюзий, искушений и соблазнов, способных проникнуть в разум, и выявить реальность того, что происходит внутри. Во-вторых, необходимо разорвать любые связи с этим Я, не потому, что Я — иллюзия, а потому, что оно слишком реально. Чем больше мы открываем истину о себе, тем больше мы вынуждены отрекаться от себя; чем больше мы стремимся отречься от себя, тем больше мы должны разоблачать свою внутреннюю реальность. Мы могли бы назвать это спиралью формулирования истины и отречения от реальности, составляющей ядро христианских техник себя» (*Foucault*, Sexuality and solitude, p. 5).

между парресией и льстивостью — мы можем видеть ряд элементов, которые займут важное место в христианской традиции.

Теперь мне бы хотелось очень коротко остановиться на тексте Галена [130–200 н. э.] — знаменитого врача конца II в. н. э., — тексте, в котором вы можете видеть ту же самую проблему: как узнать истинного парресиаста? Гален поднимает этот вопрос в своем сочинении «Распознавание и врачевание душевных страстей», в котором говорится, что человеку для освобождения от своих страстей нужен парресиаст. Как и у Плутарха столетием раньше, источником самообмана выступает *philautia*, себялюбие:

> ...мы замечает недостатки других, но остаемся слепы к собственным. Таковы все люди, и Платон указывает причину [Законы, 731e]. Он говорит, что любящий слеп по отношению к любимому. Потому, если каждый из нас больше всего на свете любит себя, он будет слеп по отношению к себе...
>
> Есть страсти души, известные всем: гнев, ярость, страх, печаль, зависть и вожделение. По мне же, так чрезмерная любовь или ненависть — тоже страсть. Верно говорят: «умеренность — превыше всего», потому как неумеренное действие — зло. Как человеку освободиться от этих страстей, если он прежде не знал, что подвержен им? Сказали же мы, что их нельзя познать, так как мы безмерно любим себя. Хотя из этих слов следует, что себя не рассудить, они не отрицают, что можно рассудить других людей, если ты их не любишь и не ненавидишь. Когда услышишь, что в городе превозносят кого-то за то, что он никому не льстит, заговори с ним и по своему опыту рассуди, таков ли он, как о нем говорят...
>
> Если человек не кланяется могущественным и богатым, если он не наведывается к ним, если не трапезничает с ними, если ведет скромную жизнь, то скорее всего он говорит истину. Постарайся получше разузнать, что это за человек (а возможно это лишь через долгое общение). Если отыскал ты такого человека, обратись к нему и поговори с ним с глазу на глаз один день; попроси его прямо сказать, какие из указанных страстей он замечает в тебе. Скажи ему, что будешь благодарен за такую службу и что будешь почитать его бóльшим спасителем, нежели если б он избавил тебя от телесного недуга. Пускай он пообещает говорить тебе, как только увидит, что тобой овладела одна из тех страстей, что я назвал[103].

Интересно отметить, что согласно этому тексту парресиаст — человек, необходимый каждому, чтобы избавиться от самообмана, — не обязан быть другом, тем, кого вы знаете, с кем вы близки. В этом, на мой взгляд, состоит очень важное отличие Галена от Плутарха. У Плутарха, Сенеки и в традиции, берущей начало от Сократа, парресиаст обязательно должен быть другом. Дружеские отношения всегда были основой парресиастической игры. Насколько мне известно, у Галена впервые к парресиасту не предъявляется требование быть другом. Гораздо

[103] *Гален*, Распознавание и врачевание душевных страстей, 31–33.

лучше, говорит нам Гален, если парресиаст вам не знаком, потому что только так он будет полностью *беспристрастен*. Честный совет относительно вас самих даст лишь тот, кто не ненавидит вас, но и не любит. Хороший парресиаст — человек, с которым у вас прежде не было никаких отношений.

Но, разумеется, вы не можете выбрать его наугад. Вы должны применить определенные критерии, чтобы узнать, действительно ли он способен обнаружить ваши недостатки. Для этого вам следует разузнать о нем. Хорошая ли у него репутация? Достаточно ли он пожил? Достаточно ли он богат? Очень важно, чтобы тот, кто играет роль парресиаста, был, по меньшей мере, столь же обеспеченным, как и вы, или даже обеспеченнее вас. Если он беден, а вы богаты, тогда высока вероятность, что он будет льстить вам, потому что это в его интересах[104]. Киники, разумеется сказали бы, что богатый человек, жизнь которого протекает в роскоши, не может быть действительно мудрым, поэтому неразумно выбирать его в качестве парресиаста. Идея Галена о выборе себе в качестве изрекающего истину того, кто богаче вас, показалась бы киникам нелепой.

Интересно отметить также, что в этом трактате высказывающий истину не обязан быть врачевателем или лекарем. Несмотря на то, что сам Гален был врачом и часто был вынужден «исцелять» других от избытка страстей, нередко добиваясь в этом успеха, он не требует, чтобы парресиаст был лекарем или чтобы он умел избавлять вас от ваших страстей. Все, что требуется, — чтобы он мог высказывать истину о вас.

И все же изрекающему истину недостаточно быть в меру старым, в меру богатым и иметь хорошую репутацию. Его еще следует испытать. Гален предлагает программу испытания потенциального парресиаста. Например, вы должны задавать ему вопросы о нем самом и смотреть, как он отвечает, чтобы определить, достаточно ли он выдержан для этой роли. Вы должны с подозрением относиться к адресованным вам похвалам потенциального парресиаста, к проявлению им несдержанности и т. д.

В «Распознавании и врачевании душевных страстей» Гален не обсуждает подробно роль парресиаста, он лишь приводит несколько примеров тех советов, которые он сам давал, исполняя эту роль для других. Но, если суммировать вышесказанное, в этом тексте больше не устанавливаются непосредственная связь между парресией и дружбой, а также описывается определенный способ проверки или испытания, которому «проситель» или «клиент» должен подвергать потенциального парресиаста.

Я прошу прощения за столь краткое обсуждение текстов Плутарха и Галена. Они читаются очень легко, их только сложно достать.

[104] Там же, 32–36; ср.: *Фуко*, Забота о себе, с. 58–62, 64.

В техниках испытания

Предварительные замечания

Теперь я бы хотел перейти к различным техникам парресиастических игр, описываемым в философской и моралистической литературе первых двух веков нашей эры. Разумеется, я не собираюсь перечислять или обсуждать все значимые практики, которые можно отыскать в сочинениях этого периода. Для начала я бы хотел сделать три предварительных замечания.

Во-первых, я полагаю, что в этих техниках находит отражение очень интересный и важный разрыв с той игрой истины, которая — в классической греческой концепции парресии — конституировалась вокруг индивида, достаточно мужественного, чтобы высказывать истину *другим людям*. Происходит переход от *такого* рода парресиастической игры к игре истины иного типа, которая теперь предполагает индивида, достаточно мужественного, чтобы раскрывать истину о *самом себе*.

Во-вторых, этот новый вид парресиастической игры, проблема которой состоит в обнаружении истины о самом себе, требует того, что греки называли «*askesis*». Хотя наше слово «*аскетизм*» производно от греческого «*askesis*» (поскольку значение данного термина меняется, когда он начинает ассоциироваться с различными христианскими практиками), для греков оно не означает «аскетичности», а имеет очень широкий смысл, обозначающий *всякого* рода практическую подготовку или упражнение. Например, было распространено мнение, что любому искусству или ремеслу следует учиться при помощи *mathesis*'а и *askesis*'а — посредством овладения теоретическими знаниями и при помощи практической подготовки. Когда, например, Мусоний Руф говорит, что искусство жизни, *techne tou biou*, подобно другим искусствам, т. е. этому искусству нельзя выучиться лишь теоретическим путем, он воспроизводит традиционную доктрину. Это *techne tou biou*, искусство жизни, требует практики и тренировки, *askesis*'а[105]. Греческая концепция *askesis*'а отличается от христианских аскетических практик по крайней мере в двух аспектах: 1) христианская аскетика имеет своей конечной целью или задачей отречение от себя, тогда как моральный *askesis* греко-римских философских школ имеет своей целью установление специфического отношения с самим собой — отношения самообладания или самодовления; 2) ключевой темой христианской аскетики является удаление от мира, тогда как аскетические практики греко-римских философских школ обычно направлены на такую подготовку и моральное «оснащение» индивида, которые должны позволить ему взаимодействовать с миром полностью этически и рационально.

[105] См.: *Мусоний Руф*, Об упражнении [Peri askeseos], 53–57; *Эпиктет*, Беседы, III, 12 («Об упражнении на деле»); *Фуко*, Забота о себе (Глава II: «Культура себя»); *Foucault*, On the genealogy of ethics; *Адо*, Духовные упражнения и античная философия.

В-третьих, эти аскетические практики предполагали множество особых упражнений, которые никогда специально не каталогизировались, не анализировались и не описывались. Некоторые из них обсуждались и критиковались, но основная часть была хорошо известна. Поскольку большинству они были знакомы, этими упражнениями обычно пользовались в отсутствие какой-либо четкой их теории. У многих из тех, кто сегодня знакомится с греческими и латинскими авторами, обсуждающими подобные упражнения в контексте специфических теоретических тем (таких как время, смерть, мир, жизнь, необходимость и т. д.), нередко складывается ошибочное представление о них. Обычно эти темы функционируют лишь как схема или матрица духовных упражнений. На самом деле большинство текстов по этике, написанных в период поздней античности, вовсе не нацелены на разработку теоретических оснований этики, а представляют собой практические руководства, содержащие конкретные рецепты и описания упражнений, которые нужно читать, перечитывать, обдумывать, заучивать, чтобы конструировать устойчивую матрицу своего поведения.

Теперь я перехожу к упражнениям, заключающимся в выявлении истины о себе и рассказывании этой истины другому человеку.

В большинстве случаев, когда мы рассматриваем подобные упражнения, мы говорим о практиках, предполагающих «испытание совести»[106]. Но я думаю, что выражение «испытание совести», как общий термин, призванный охарактеризовать все эти упражнения, вводит в заблуждение и излишне упрощает дело. Мы должны очень четко разделять игры истины, которые задействовались и использовались в практиках, относящихся к греко-римской традиции. Я бы хотел проанализировать пять таких игр истины, в целом описываемых как «испытание совести», чтобы показать вам, 1) чем некоторые из этих упражнений отличаются друг от друга, 2) какие аспекты разума, чувств, поведения и пр. рассматривались в этих упражнениях и 3) что эти упражнения, несмотря на свои различия, предполагали особые отношения между истиной и Я, заметно отличающиеся от отношений, которые мы находим в христианской традиции.

Испытание себя наедине

Первый отрывок, который я бы хотел проанализировать, взят из трактата Сенеки «De ira» [«О гневе»].

> Все чувства следует приучать к выносливости. От природы они терпеливы, лишь бы только душа перестала их развращать: ее нужно каждый

[106] Англ. «examination of conscience», фр. «examen de conscience». Данный термин заимствован из христианства и в русской традиции чаще всего переводится как «испытание совести». Более подробно см.: *Foucault*, Cours du 24 Mars 1982, Deuxième heure, p. 460–464; *Фуко*, Забота о себе, с. 67–69. — *Прим. перев.*

> день призывать к ответу. Так делал Секстий: завершив дневные труды и удалившись на ночь ко сну, он вопрошал свой дух: «От какого недуга ты сегодня излечился? Против какого порока устоял? В чем ты стал лучше?» Гнев станет вести себя гораздо скромнее и перестает нападать на нас, если будет знать, что каждый вечер ему придется предстать перед судьей. Что может быть прекраснее такого обыкновения подробно разбирать весь свой день? До чего сладок сон после подобного испытания себя, до чего спокоен, до чего глубок и свободен! Душа сама себя похвалила или предостерегла; свой собственный тайный цензор и соглядатай, она теперь знает свой нрав и свои привычки. Я стараюсь не упускать такой возможности и каждый день вызываю себя к себе на суд. Когда погаснет свет и перестанет развлекать взгляд, когда умолкнет жена, уже знающая про этот мой обычай, я придирчиво разбираю весь свой день, взвешивая каждое слово и поступок: ничего я от себя не утаиваю, ничего не обхожу. В самом деле, что мне бояться своих ошибок, если я могу сказать себе: «Смотри, впредь не делай этого; сейчас я тебя прощаю. В этом споре ты слишком горячился; не смей впредь сходиться с невеждами: кто никогда ничему не выучился, тот не хочет ничему учиться. Этого ты предостерег правильно, но чересчур свободным тоном: и вместо того, чтобы исправить, обидел человека. На будущее, смотри не только на то, правду ли ты говоришь, но и на того, кому говоришь: переносит ли он правду. Добрый человек радуется предостережению: а иной, чем он хуже, тем сильнее злится на пытающихся его исправить»[107].

Из ряда источников мы знаем, что такой вид упражнения был обычным требованием или, по крайней мере, привычным занятием в пифагорейской традиции[108]. Перед отходом ко сну пифагорейцы должны были осуществлять подобного рода испытание, вспоминая проступки, которые они совершили в течение дня. Эти проступки заключались в действиях, выходивших за рамки очень строгих правил пифагорейских школ. Целью данного испытания, по крайней мере в пифагорейской традиции, было очищение души. Подобное очищение считалось необходимым, поскольку пифагорейцы полагали, что сон — это состояние, при котором душа соприкасается с божественным миром. Разумеется, чтобы иметь прекрасные сны и общаться с благосклонными божествами, необходимо содержать свою душу в максимальной чистоте.

По тексту Сенеки вполне ясно видно, что эта пифагорейская традиция находит продолжение в описываемом им упражнении (как и позднее, в схожих практиках, применявшихся христианами). Идею использования сна и сновидений для приобщения к божественному можно найти также в «Государстве» Платона [IX, 571e–572b]. Сенека говорит нам, что благодаря этому упражнению мы можем обеспечить себе хороший и сладкий сон: «До чего сладок сон после подобного испытания себя, до чего спокоен, до чего глубок и свободен!» Как нам известно

[107] *Сенека*, О гневе, с. 174–175.
[108] См.: *Фуко*, Забота о себе, с. 69.

от самого Сенеки, его первый наставник, Сотион, частично обучил его пифагорейским принципам. Сенека, однако, связывает описываемую практику не с пифагорейскими обычаями, а с Квинтом Секстием — одним из последователей стоицизма в Риме в конца I в. до н. э. Судя по всему, это упражнение, несмотря на его чисто пифагорейское происхождение, использовалось и высоко ценилось некоторыми философскими сектами и школами: эпикурейцами, стоиками, киниками и др. Данное упражнение, например, несколько раз упоминается Эпиктетом. Кроме того, было бы бессмысленно отрицать, что самопроверка Сенеки близка к аскетическим практикам, применявшимся на протяжении нескольких веков в христианской традиции. Но если мы более тщательно присмотримся к тексту, то, думаю, сможем обнаружить несколько любопытных отличий[109].

Во-первых, что касается установки Сенеки в отношении самого себя. Какого рода операцию на самом деле осуществляет Сенека в этом упражнении? Какую практическую матрицу он использует и применяет к себе? На первый взгляд кажется, что это судебная практика, близкая к христианской практике исповеди: есть мысли, в этих мыслях признаются, есть обвиняемый (а именно, Сенека), есть обвинитель или истец (которым тоже является Сенека), есть судья (опять же Сенека) и, судя по всему, есть приговор. Вся сцена напоминает суд, и Сенека использует типичные судебные выражения («предстать перед судьей», «вызываю себя к себе на суд» и т. д.). Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что речь идет не о суде или судебной процедуре. Например, Сенека говорит, что он «свой собственный тайный цензор» [*speculator sui*]. Слово «*speculator*» означает, что он «проверщик» или «приемщик» — обычно это лицо, инспектирующее грузы на корабле или работу, проделанную строителями, возводящими дом, и т. п. Сенека также говорит: «*totem diem meum scrutor*» — «я придирчиво разбираю весь свой день». Здесь глагол «*scrutor*» взят не из юридического, а из хозяйственного словаря. Далее Сенека продолжает: «*factaque ac dicta mea remetior*» — «взвешивая каждое слово и поступок». Глагол «*remetiri*» — технический термин, использующийся в бухгалтерии и означающий проверку того, правильно ли были произведены вычисления и не закралась ли в отчеты ошибка. Поэтому Сенека не является в полном смысле слова судьей, выносящим себе приговор. Он в гораздо большей степени *administrator*, который, по завершении работы или по окончании делового года, сводит счета, проверяет запасы вещей и смотрит, все ли было сделано верно. Это скорее административная сцена, нежели судебная.

Если же мы обратимся к проступкам, которые Сенека восстанавливает в памяти и примеры которых он упоминает по ходу этого испытания, то мы можем видеть, что это не те проступки, которые мы бы назвали «грехами». Он не признается, например, в том, что слишком

[109] Там же, с. 69 и след.

много выпивает, или что совершил финансовое мошенничество, или что испытал недоброе чувство к кому-то — проступки, с которыми Сенека, входивший в окружение Нерона, был прекрасно знаком. Он порицает себя за совершенно иное. Он подверг кого-то критике, но его критика не помогла человеку, а нанесла вред. Или он осуждает себя за то, что злился на людей, которые неспособны были его понять. Поступая подобным образом, он совершает «ошибки» [*errores*], но эти ошибки — всего лишь неэффективные действия, требующие согласования целей и средств. Он осуждает себя за то, что неспособен удержать в уме цель своих действий, за то, что не осознает бесполезности обвинений, когда критика не улучшает положения вещей, и т. д. Проступок связан с *практической* ошибкой в его поведении, совершенной потому, что он не смог установиться эффективные рациональные отношения между известными ему принципами поведения и своими реальными действиями. Проступки Сенеки — не нарушения кодекса или закона. Скорее, они представляют собой случаи неудачного или неэффективного согласования правил поведения (правил, которые он уже признает, узнает и знает) с его реальным действиями в конкретной ситуации.

Кроме того, Сенека не *реагирует* на свои ошибки как на грехи. Он не наказывает себя; здесь нет ничего напоминающего искупление. Он воссоздает свои ошибки с целью реактивация практических правил поведения, которые — теперь упрочившись — могут оказаться полезными в будущем. Поэтому он говорит себе: «Смотри, впредь не делай этого», «Не смей впредь сходиться с невеждами», «На будущее, смотри не только на то, правду ли ты говоришь, но и на того, кому говоришь: переносит ли он правду», и т. д. Сенека не анализирует свою ответственность или чувство вины; для него вопрос заключается не в избавлении от недостатков. Напротив, он занимается своего рода административной проверкой, которая позволяет ему реактивировать различные правила и принципы, чтобы сделать их более наглядными, устойчивыми и эффективными при осуществлении действий в будущем.

Самодиагностика

Второй текст, который я хотел бы обсудить, — «De tranquillitate animi» [«О спокойствии духа»] Сенеки. «De tranquillitate animi» — один из нескольких текстов, посвященных теме, с которой мы уже встречались: постоянству или непоколебимости души. Небольшое пояснение. Латинское слово «*tranquillitas*», предположительно являющееся переводом греческого слова «euthumia», обозначает твердость души или ума. Это состояние, при котором ум не зависит ни от каких внешних событий и в равной мере не испытывает никакого внутреннего возбуждения или волнения, способного вызывать непроизвольные движения души. То есть это слово обозначает устойчивость, верховенство над собой и независимость. Но «*tranquillitas*» относится также и к чувству благост-

ной невозмутимости, источником, принципом которого является такого рода самодовление или самообладание.

В начале «De tranquillitate animi» Анней Серен просит у Сенеки совет. Серен — молодой друг Сенеки, его родич, начавший свою политическую карьеру при Нероне в качестве ночного стража. Для Сенеки и для Серена философия и политическая карьера не являются чем-то несовместимым, поскольку философская жизнь — это не просто альтернатива жизни политической. Скорее, философия должна сопутствовать политической жизни, составляя моральный остов публичной деятельности. Серен, первоначально бывший эпикурейцем, позже обратился в стоицизм. Но, даже став стоиком, он испытывает неудовлетворенность, так как чувствует, что не совершенствуется, что оказался в тупике и больше никуда не продвигается. Нужно заметить, что для Древней Стои — для Зенона Китийского, например, — знание человеком положений стоической философии не предполагало дальнейшего прогресса, потому что такой индивид считался состоявшимся стоиком. Что интересно в рассматриваемом тексте, так это появление идеи прогресса, возникающей на новом этапе эволюции стоицизма. Серен знает стоическое учение и его практические правила, но по-прежнему не обладает *tranquillitas*. В этом состоянии беспокойства он и обращается к Сенеке с просьбой о помощи. Конечно, мы не можем наверняка знать, отражает ли такая картина состояния Серена его реальную историческую ситуацию; мы можем лишь более-менее обоснованно утверждать, что этот текст написал Сенека. Но текст имеет форму письма, адресованного Серену и включающего изложение просьбы последнего о моральном совете. Эта просьба демонстрирует модель или схему определенного типа самопроверки.

Серен исследует, что́ он собой представляет и что́ он совершил к моменту, когда обратился за советом:

> Подвергнув себя испытанию, я увидал, Сенека, что некоторые мои пороки столь явственны и очевидны, что видны мне как на ладони, другие неуловимы и потаенны, третьи же непостоянны и дают о себе знать лишь время от времени. И, пожалуй, последние доставляют больше всего хлопот, словно кочующий враг, нападающий при благоприятном случае и не позволяющий ни оставаться начеку, как во время войны, ни наслаждаться покоем, как в мирный час.
>
> Однако чаще всего я подмечаю за собой (почему бы мне не раскрыть тебе правду как врачу?), что, честно говоря, я не свободен полностью, но и не завишу от того, чего страшусь и что не терплю. Хоть я и не в худшем положении, все же я постоянно жалуюсь и раздражаюсь — я не болен и не здоров[110].

Как видите, просьба Серена имеет форму обращения за «медицинской» консультацией по поводу его душевного состояния. Он говорит: «Поче-

[110] *Сенека*, О спокойствии духа, I.1–3.

му бы мне не раскрыть тебе правду как врачу?», «Я не болен и не здоров» и т. д. Эти выражения явно связаны с известным метафорическим отождествлением морального неблагополучия и физической болезни. Здесь также важно подчеркнуть, что исцелиться от своего недуга Серен сможет, только если сначала «раскроет истину» [*verum fatear*] перед Сенекой. Но что это за истина, которую должен «раскрыть» Серен? Мы увидим, что он не разоблачает никаких тайных проступков или постыдных желаний, ничего такого. Здесь нет ничего общего с христианской исповедью.

Данную «исповедь» можно разделить на две части: во-первых, общая экспозиция Сереном самого себя и, во-вторых, экспозиция им своей установки в различных сферах жизни.

Общая экспозиция им своего состояния такова:

> Не мне тебе говорить, что все добродетели поначалу слабы и лишь со временем исполняются твердости и силы. Известно мне также, что даже добродетели, приобретаемые с одной только целью произвести впечатление, — я говорю о благородстве, о прославленном красноречии и о всем том, что призвано снискать признание окружающих, — упрочиваются лишь постепенно: и те, что даруют подлинную силу, и те, что призваны угодить нашему взору своей наружностью, ждут долгие годы, пока время мало-помалу не придаст им надлежащий оттенок. Но я опасаюсь, как бы привычка, делающая вещи незыблемыми, не укоренила мой порок еще глубже: долгое сношение с дурным, как и с добрым, порождает любовь к нему.
>
> В чем заключается эта неустойчивость духа, который не может остановиться на чем-то одном и не склоняется твердо ни к верному, ни к неверному, я не могу показать тебе сразу, поэтому покажу постепенно. Я поведаю тебе о том, что происходит со мной, ты же найдешь имя для моего недуга[111].

Серен говорит нам, что истина о себе, которую он собирается раскрыть, — это описание того недуга, которым он страдает. Из этих общих замечаний и дальнейших высказываний мы узнаем, что его недомогание схоже с морской болезнью, возникающей на борту корабля, который не плывет по морю, а только кружится и раскачивается на одном месте. Серен опасается оставаться в море в таком положении: видя сушу, но не имея возможности добраться до нее. Организация обсуждаемых Сереном тем, с их имплицитной и, как мы увидим дальше, эксплицитной метафорической отсылкой к передвижению морем, основывается на традиционной для морально-политической философии аналогии между медициной и кораблевождением или мореплаванием, о которой мы уже говорили. Здесь мы имеем те же самые три элемента: морально-философскую проблему, отсылку к медицине и отсылку к кораблевождению. Серен находится на пути к истине, словно корабль ввиду суши.

[111] Там же, I.3–4.

Но он чувствует, что, поскольку ему недостает самообладания или выдержки, он не продвигается вперед. Возможно, все дело в том, что он слишком слаб, возможно — в том, что он выбрал неверный курс. Он не знает точно, в чем причина его нерешительности, но он характеризует свой недуг как разновидность бесконечного колебательного движения, заключающегося в непрерывном «вращении». Корабль не может плыть вперед, потому что он кружит на месте. Таким образом, вопрос Серена заключается в следующем: как ему сменить свое колебательное вращение — вызванное непостоянством, неустойчивостью его ума — на строгое линейное движение, которое приведет его к берегу, к твердой земле? Это проблема динамики, совершенно не похожей на фрейдовскую динамику бессознательного конфликта между двумя психическими силами. Здесь мы имеем колебательно-вращательное движение, которое мешает уму продвигаться к истине, к непоколебимости, к почве.

Теперь мы должны рассмотреть, каким образом эта метафорическая динамическая сетка координат организует самоописание Серена в следующей пространной цитате:

> Признаться, больше всего люблю я скромность: не по душе мне ни изысканно убранное ложе, ни одеяния, доставаемые из сундука или выглаженные и пропущенные через тысячу катков, чтобы придать им блеск. Нравится мне одежда домотканая и грубая, а не заботливо приберегаемая и надеваемая с великим тщанием. Еду я предпочитаю не такую, которую готовит и стережет вся домашняя прислуга, не такую, о которой надо распоряжаться за несколько дней и которую подает множество рук, но такую, которую легко раздобыть, которая не затейлива и не дорога, всюду в достатке, не обременительна ни для кошелька, ни для желудка и не выйдет так же, как вошла. Лучший слуга для меня — молодой раб, необученный и неопытный; лучшее серебро — тяжелая и безыскусная отцовская посуда, на которой не стоит клейма ее создателя; лучший стол — не выделяющийся своими многочисленными отметинами или известный в городе благодаря своим знатным владельцам, но тот, что используется по назначению и не будет ни услаждать взор гостя, ни возбуждать в нем зависть. Но как только я одобряю все это, мой дух [*animus*] ослепляют великолепие иных педагогиев, украшенные золотом рабы, разодетые пышнее предводителей торжественных шествий, вереница блистающих роскошью слуг, а также дом, где ступают по драгоценным камням, где богатствами завалены все углы, где потолок сверкает огнями и где толпа охотно сопровождает наследников на пути к погибели. Что уж говорить о прозрачнейших водах, текущих вокруг гостей, или о пиршествах, достойных такой обстановки? Окружив меня после длительной умеренности, роскошь предстает передо мной во всей своей красе и отовсюду взывает ко мне. Мой взор колеблется, потому как мне легче настроить против этого зрелища разум, нежели глаза. И вот я возвращаюсь домой, не став хуже, но сделавшись печальнее, и уже не прохожу, как прежде, среди своих немногочисленных пожитков с высоко поднятой головой, терзает меня незримая мука и гложет сомнение: не

лучше ли то, другое. Все эти вещи не делают меня другим, но и не перестают смущать.

Нравится мне следовать предписаниям своих учителей и принимать участие в государственных делах. Приятны мне консульские обязанности, но, разумеется, не оттого, что охоч я до пурпура или ликторского пучка, а потому, что желаю услужить и принести пользу своим друзьям, родичам, соотечественникам, а там и всем людям. Не имея никакого опыта, я все же с готовностью следую за Зеноном, Клеанфом, Хрисиппом, которые хоть и не занимались государственными делами, но побуждали к этому. Если же что-нибудь расстраивает мой разум, непривычный к потрясениям, если случается нечто, что сердит меня, — а такого много в жизни любого человека — либо дается с трудом, или когда малозначительные вещи отнимают у меня много времени, я возвращаюсь к покою и, словно утомленное стадо, убыстряю свой шаг, завидев дом. Я опять с радостью заключаю свою жизнь в прочные стены. Пусть не отнимет у меня ни единого дня никто, от кого мне не воздастся сторицей за такую утрату; пусть не отвратится мой разум от самого себя, пусть он заботится о себе, пусть не возбуждает его ничто инородное, ничто, для чего требуется судья, пусть любит он спокойствие, огражденное от государственных и частных хлопот. Но когда мой дух [*animus*] воодушевляется описаниями отваги и вдохновляется великими примерами, испытываю я желание поспешить на форум и там кому отдать свой голос, а кому предложить свои услуги, чтобы, даже если это не поможет, хотя бы попытаться помочь, или же поумерить надменность того, кому, к несчастью, успехи вскружили голову.

В своих ученых занятиях я стараюсь — клянусь Геркулесом! — тщательно обдумывать предмет и придерживаться его в своей речи, предоставляя ему подсказывать слова, так, чтобы куда бы ни пошла мысль, за ней можно было следовать не обращая внимания на язык. Какой прок сочинять на века? Не стремись к тому, чтобы потомки говорили о тебе! Ты рожден, чтобы умереть: безмолвные похороны менее тягостны. Потому, чтобы скоротать время, подбирай простые слова и пиши на собственную потребу, а не для огласки. Помышляющему о сегодняшнем дне сочиняется легче. И вновь, когда мой дух [*animus*] окрылен этими великими мыслями, он становится требователен к словам, с большей силой жаждет выразительности и использует язык, способный надлежащим образом отразить величие темы. Тогда, позабыв о своем правиле сдержанности в речах, я устремляюсь ввысь вслед за словом, которое уже мне не принадлежит.

Не вдаваясь более в подробности, скажу, что во всех делах сопутствует мне подобное непостоянство мыслей. Меня беспокоит, не теряю ли помалу почву под ногами или, чего я опасаюсь еще сильнее, не нахожусь ли я постоянно словно у края бездны, а может и в еще худшем положении, нежели мне самому видится. Ведь мы благосклонно взираем на то, что касается нас, и пристрастность всегда мешает нашим суждениям. Думаю, многие бы стали мудрыми, когда бы не мнили себя мудрецами и не утаивали от себя одни свои недостатки, а на другие не закрывали глаза. Не думай, что раболепие окружающих губительнее для нас, нежели наша лесть самим себе. Кто отваживается говорить себе правду?

> Кто, будь он окружен хоть целой толпой рукоплещущих подхалимов, не есть при этом величайший льстец самому себе? Потому прошу, если есть у тебя лекарство, способное положить конец моим колебаниям, дай мне повод возблагодарить тебя за спокойствие. Я знаю, мой душевный разлад не опасен и вряд ли предвещает бурю; если уж уподоблять предмет моих жалоб чему-либо, то терзает меня не шторм, а морская болезнь. Избавишь ли ты меня от этого недуга, каков бы он ни был, окажешь ли помощь человеку, попавшему в беду у самого берега[112]?

На первый взгляд длинное высказывание Серена кажется перечислением довольно малозначительных подробностей его симпатий и антипатий, описанием таких пустяков, как тяжелая посуда его отца, любимая пища и т. д. Создается впечатление, что здесь нет никакого порядка, что это куча бессвязных деталей. Но за внешним беспорядком вы можете легко различить подлинную структуру текста. Речь состоит из трех основных частей. Первая часть — начало цитаты — посвящена отношению Серена к роскоши, собственности, его домашней и частной жизни. Вторая часть, начинающаяся со слов «Нравится мне следовать предписаниям своих учителей...», — это абзац, посвященный отношению Серена к публичной жизни и своей политической роли. Наконец, в третьей части, начинающейся со слов «В своих ученых занятиях...», Серен говорит о своей литературной деятельности, о предпочитаемом языке и т. п., но мы можем также обнаружить здесь проблему отношений между смертью и бессмертием или продолжения своей жизни после смерти в воспоминаниях людей. Итак, три темы, рассматриваемые в этих абзацах: 1) частная или домашняя жизнь, 2) публичная жизнь и 3) бессмертие, или загробная жизнь.

В первой части Серен разъясняет, ка́к он стремится поступать и что́ ему нравится делать. Тем самым он показывает, что́ считает неважным и к чему безразличен. Все эти описания рисуют положительный образ Серена. В домашней жизни его материальные потребности скромны, поскольку роскошь его не привлекает. Во втором абзаце он говорит, что не является рабом тщеславия, что не стремится к великой политической карьере, а лишь хочет служить людям. Наконец, в третьем абзаце он утверждает, что его не соблазняет высокопарная риторика, он предпочитает полезную речь. Как видите, подобным образом Серен подводит баланс своих предпочтений, своей свободы, и результат не так уж плох. Он вполне положителен. Серен стремится к естественному, необходимому, полезному (для себя или своих друзей) и, как правило, безразличен ко всему остальному. В этих трех полях (частная жизнь, публичная жизнь, загробная жизнь) Серен в целом проявляет себя с хорошей стороны. Его отчет недвусмысленно указывает нам на тему его самопроверки: что́ важно для меня и к чему я безразличен? Он обсуждает то важное, что действительно *имеет* значение.

[112] Там же, I.4–17.

Но каждый из этих трех абзацев разделен на две части. Вслед за объяснением Сереном важности или безразличности для него тех или иных вещей, направление рассказа меняется и он начинает возражать себе, его разум начинает колебаться. Эти переходные моменты отмечаются им при помощи слова «*animus*». По поводу трех обозначенных тем Серен говорит, что, несмотря на свой хороший выбор, на отказ от малозначительного, он все же чувствует, что его дух, его *animus*, непроизвольно движется. В результате, хотя он не начинает действовать целиком противоположным образом, его ослепляет или увлекает за собой то, что он прежде считал неважным. Эти непроизвольные чувства показывают, по его мнению, что его *animus* недостаточно спокоен и устойчив, и это побуждает его обратиться за советом. Серен знаком с теоретическими принципами и практическими правилами стоицизма, обычно он без труда их применяет, но в то же время он ощущает, что данные правила не составляют неизменную матрицу его поведения, его чувств и его мыслей. Неустойчивость Серена проистекает не из его «грехов» или конечности его жизни — как у Августина, например. Она определяется тем, что он пока еще не преуспел в гармонизации своих действий и мыслей с избранной им этической структурой. Серен, словно хороший кормчий, знает, как плыть, и вроде бы ничто не предвещает шторм, но он застыл в море и не может достичь твердой земли, потому что не обладает *tranquillitas*, *firmitas*, которая появляется лишь при полном главенстве над собой. В ответ на эту самопроверку и моральную просьбу Сенека предпринимает исследование причин неустойчивости его духа.

Самопроверка

Третий текст, также демонстрирующий различия в играх истины, с которыми связаны подобные упражнения по самопроверке, — «Беседы» Эпиктета, где, как мне кажется, можно найти третий тип упражнений, значительно отличающийся от предыдущих. Эпиктет предлагает множество разных техник и практик самопроверки, некоторые из которых напоминают одновременно вечернее испытание Секстия и общий самоанализ Серена. Но есть одна форма испытания, которая, по-моему, очень характерна для Эпиктета и заключается в постоянном разборе всех своих представлений. Эта техника тоже связана с требованием стойкости, так как, поскольку поток умственных представлений не остановим, перед Эпиктетом стоит проблема отделения представлений, поддающихся контролю, от представлений, которые он не может контролировать, которые порождают непроизвольные эмоции, чувства, поступки и т. п. и которые, поэтому, следует исключить из своего ума. Решение Эпиктета состоит в следующем: мы должны осуществлять постоянный надзор за всеми своими представлениями. Он объясняет эту установку при помощи двух метафор: метафоры ночного стража или привратника, который не пропускает никого в дом или дворец, прежде не выяснив, кто это, и метафоры «менялы» — греки называли его arguromaibos, — который,

если надпись на монете трудно прочесть, устанавливает подлинность денег, осматривая их, взвешивая, проверяя металл и чеканку и пр.:

> Третий — это вопрос, касающийся согласий, вопрос против всего того, что способно убедить и повлечь за собой. Ведь, как Сократ говорил, что неисследуемой жизнью нельзя жить, вот так и неисследуемым представление нельзя принимать, но нужно говорить ему: «Погоди, дай посмотрю, кто ты и откуда идешь», — как ночная стража: «Покажи мне условные знаки», — «Есть ли у тебя опознавательный знак от природы, который должен быть у представления, для того чтобы оно было принято?»[113].

Эти две метафоры можно найти также в раннехристианских текстах. Иоанн Кассиан [360–435 н. э.], например, просил своих монахов тщательно изучать и проверять собственные представления, подобно привратнику или меняле[114]. В случае христианской самопроверки слежение за представлениями имело особую цель: определить, не скрывается ли за внешне безобидной личиной сам дьявол. Чтобы кажущееся невинным не вводило в заблуждение, чтобы не покупаться на фальшивые монеты дьявола, христианин должен определять происхождение своих мыслей и чувственных впечатлений, а также подлинные отношения между видимым и реальным значениями представления. Но для Эпиктета проблема заключается не в установлении источника впечатления (Бог это или Сатана) с целью выяснения того, скрывает оно что-нибудь или нет; его задача — определить, зависит ли от него содержание впечатления, т. е. подчиняется оно его воле или нет. Главное — не развеять дьявольские иллюзии, а обеспечить самоконтроль.

Для развития в себе недоверия к собственным представлениям Эпиктет предлагает два упражнения. Одно напрямую заимствовано у софистов. В этой классической для софистических школ игре один из учеников задает вопрос, а другой должен ответить на него, не попав в софистическую ловушку. Простейший пример этой софистической игры таков. Вопрос: «Может ли телега пройти через рот?» Ответ: «Да. Ты говоришь „телега“, и она проходит через твой рот». Эпиктет критиковал подобные упражнения за бесполезность и предлагал другой тип упражнений для морального обучения. В этой игре тоже участвуют два партнера. Один излагает некий факт, событие, а другой должен ответить как можно скорее, является этот факт или событие благом либо злом, т. е. находится оно или нет под нашим контролем. Мы можем обнаружить пример данного упражнения, например, в следующем отрывке:

> Как мы упражняемся против софистических вопросов, так нам каждый день следовало бы упражняться и против представлений. Ведь и они тоже задают нам вопросы.

[113] *Эпиктет*, Беседы, III, 12.
[114] См.: *Foucault*, Sexuality and solitude, p. 6.

> «Сын такого-то умер». — Ответь: Независящее от свободы воли, не зло. — «Отец оставил такого-то лишенным наследства. Что это, по твоему мнению?». — Независящее от свободы воли, не зло. — «Цезарь осудил его». — Независящее от свободы воли, не зло. — «Он опечалился от этого». — Зависящее от свободы воли, зло. — «Он благородно выдержал». — Зависящее от свободы воли, благо.
>
> И если мы вот так будем приучать себя, то будем совершенствоваться. Ведь мы никогда не будем соглашаться ни с чем иным, кроме как с тем, о чем представление получается постигающее[115].

Еще одно упражнение, описываемое Эпиктетом, служит той же цели, но по форме ближе к более поздним практикам, используемым в христианской традиции. Оно состоит в том, чтобы гулять по улицам города и спрашивать себя, зависят ли от твоей воли те представления, которые появляются в твоем уме. Если они не лежат в области моральной целесообразности и воли, тогда их следует отбросить:

> Как только на рассвете выйдешь, кого бы ты ни увидел, кого бы ты ни услышал, исследуй, отвечай как на вопрос. Что ты увидел? Красавца или красавицу? Прилагай мерку. Независящее от свободы воли или зависящее от свободы воли? Независящее от свободы воли. Отбрасывай прочь. Что ты увидел? Оплакивающего кончину ребенка? Прилагай мерку. Смерть есть независящее от свободы воли. Отбрасывай долой. Повстречался тебе консул? Прилагай мерку. Консульство — что это такое? Независящее от свободы воли или зависящее от свободы воли? Независящее от свободы воли. Отбрасывай и это, не годно, откинь прочь, нисколько не касается тебя. И если бы мы вот так на деле упражнялись против этого каждый день с рассвета до ночи, что-то получалось бы, клянусь богами[116].

Как видите, Эпиктет хочет, чтобы мы конституировали мир представлений, в который ничто не может проникнуть, если оно не подчинено нашей суверенной воле. Таким образом, организующим началом подобной формы самопроверки вновь оказывается главенство над самим собой.

Мне бы хотелось проанализировать еще два текста Марка Аврелия, но, учитывая время, я уже не успею это сделать. Поэтому перейду к выводам.

Читая тексты, посвященные испытанию себя, и подчеркивая различия между ними, я хотел показать вам, во-первых, что в этих парресиастических практиках устанавливается специфический разрыв между «учителем» и «учеником». Раньше, когда парресия реализовывалась в контексте духовного наставления, истину об ученике открывал учитель. В описанных выше упражнениях наставник все еще использует искренний разговор с учеником, чтобы помочь ему осознать недостатки, которых он не замечает (Сенека применяет парресию в отношении Се-

[115] *Эпиктет*, Беседы, III, 8.
[116] Там же, III, 3.

рена, Эпиктет — в отношении своих учеников), но теперь использование парресии все больше становится обязанностью ученика, его долгом перед самим собой. Теперь истина об ученике перестает раскрываться исключительно в парресиастическом дискурсе наставника или в диалоге между наставником и его учеником либо собеседником. Истина об ученике становится продуктом личных отношений, которые он устанавливает с самим собой, и эту истину можно раскрыть либо себе (как в первом примере из Сенеки), либо кому-то еще (как во втором примере из Сенеки). Кроме того, ученик должен проверять себя и выяснять, способен ли он контролировать себя (как в примерах из Эпиктета).

Во-вторых, такого рода персональное отношение самопонимания недостаточно анализировать только лишь как производное от общего принципа «*ghothi seauton*» — «познай самого себя». Безусловно, в широком смысле его можно вывести из данного принципа, но мы не должны останавливаться на этом. Различные отношения, которые человек устанавливает с собой, укоренены в совершенно конкретных техниках, которые принимают форму духовных упражнений, часть из которых имеет дело с поступками, часть — с душевным равновесием, часть — с потоком представлений, и т. д.

Третий момент. Задачей всех этих упражнений является не раскрытие тайны, которую следует извлечь из глубины души. В центре внимания находятся *отношения* между Я и истиной или некоторыми рациональными принципами. Вспомните, вечерняя самопроверка Сенеки строилась вокруг вопроса: «Применял ли я те принципы поведения, которые мне хорошо известны, но которым, бывает, я не всегда следую и которыми не всегда пользуюсь?» Другим вопросом был: «Способен ли я придерживаться тех принципов, с которыми знаком, с которыми согласен и которые практикую бóльшую часть времени?» Таков вопрос Серена. Или вопрос, поднимаемый Эпиктетом в только что рассмотренных мной упражнениях: «Способен ли я реагировать на любое появляющееся у меня представление в соответствии с принятыми мной рациональными правилами?» Мы должны здесь подчеркнуть следующее: если истина себя в этих упражнениях — не что иное, как *отношение* между Я и истиной, то эта истина не чисто теоретического порядка. Истина себя предполагает, с одной стороны, ряд рациональных принципов, которые основываются на общих представлениях о мире, человеческой жизни, необходимости, счастье, свободе и т. п., и, с другой стороны, практические правила поведения. Вопрос, который поднимается в этих упражнениях, ориентирован на следующую проблему: достаточно ли мы усвоили рациональные принципы? Достаточно ли прочно они утвердились в нашем уме, чтобы выступать практическими правилами нашего повседневного поведения? В этих техниках ключевой становится проблема памяти, но в форме постоянного напоминания самому себе о том, чтó ты делал, думал или чувствовал, с целью реактивации своих рациональных принципов и, тем самым, придания

им максимальной устойчивости и эффективности в границах собственной жизни.

Эти упражнения являются частью того, что можно было бы назвать «эстетикой себя». Нет никакой необходимости относиться к себе из позиции или с точки зрения судьи, выносящего приговор. Можно взаимодействовать с собой подобно мастеру, ремесленнику, художнику, который время от времени прекращает работу, оглядывает проделанное, напоминает себе о правилах своего искусства и сравнивает то, что выполнено им к текущему моменту, с этими правилами. Метафора художника, который перестает работать, отходит назад, становится вдалеке и оценивает свой труд согласно принципам своего ремесла, встречается в трактате Плутарха «О подавлении гнева» [Peri aorgesias][117].

ИТОГОВЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

И теперь несколько слов об этом семинаре.

По поводу отправной точки. Я ставил перед собой цель рассмотреть не проблему истины, а проблему высказывающего истину индивида или проблему высказывания истины как особой деятельности. Я хочу сказать, что для меня это не был вопрос анализа внутренних или внешних критериев, при помощи которых греки и римляне — или кто-либо еще — могли бы устанавливать, истинно утверждение или суждение либо ложно. Для меня главным было, скорее, взглянуть на высказывание истины как на специфическую деятельность или роль. Но даже в рамках этого общего вопроса об общественной роли высказывающего истину индивида есть несколько возможных путей осуществления анализа. Например, я мог бы сравнить роль и статус высказывающих истину в греческом обществе, в христианских обществах и в нехристианских обществах — роль пророка как выразителя истины, роль прорицателя как выразителя истины, роль поэта, ученого, проповедника и т. д. Но на самом деле я не стремился дать социологическое описание возможных ролей высказывающих истину индивидов в различных обществах. Я хотел проанализировать, как роль выразителя истины по-разному проблематизировалась в греческой философии. Я хотел показать, что если греческая философия рассмотрела вопрос истины в перспективе критериев истинностных высказываний и убедительных суждений, то та же самая греческая философия поставила проблему истины и с точки зрения высказывания истины как особой деятельности. Она сформулировала ряд вопросов, например: Кто способен говорить истину? Како-

[117] Плутарх пишет: «Правильно... поступают, думается мне, живописцы, оставляя на некоторое время свои произведения, прежде чем завершить их: такие перерывы, возобновляя остроту зрительной оценки, позволяют уловить мелкие черты различия, которые делает незаметными привычка, создаваемая непрерывным восприятием» (*Плутарх*, О подавлении гнева, 1).

вы моральные, этические и духовные условия, позволяющие кому-либо объявлять себя и считаться окружающими выразителем истины? Истину о чем важно высказывать? (О мире? О природе? О городе? О поступках? О человеке?) Каковы последствия высказывания истины? Каковы ее ожидаемые благотворные эффекты для города, для его правителей, для индивида и т. д.? Наконец, связаны ли деятельность высказывания истины и осуществления власти или эти практики надо полностью отделить друг от друга и не смешивать? Они самостоятельны или нуждаются друг в друге? Эти четыре вопроса, касающиеся высказывания истины как особой деятельности, — кто способен высказывать истину, о чем, с какими последствиями и при каких отношениях с властью, — стали философскими проблемами в конце V в. до н. э. у Сократа, в чем особую роль сыграло его несогласие с софистами в вопросах политики, риторики и этики.

Я бы сказал, что проблематизация истины, характеризующая конец досократической философии и начало той философии, которую мы имеем до сих пор, — эта проблематизация истины имеет две черты, два основных аспекта. Одна черта связана с удостоверением в том, что процесс рассуждения ведет к верному определению истинности высказывания (или соотносится с нашей способностью получать доступ к истине). Другая черта касается того, какую пользу индивиду и обществу приносит высказывание истины, познание истины, люди, высказывающие истину, а также умение распознавать их. Первый аспект — определение того, как можно удостовериться в истинности утверждения, — кладет начало великой традиции западной философии, которую я бы назвал «аналитикой истины». Второй аспект — вопрос важности высказывания истины, знания о том, кто́ способен высказывать истину, и понимания целей высказывания истины, — лежит у истоков того, что мы могли бы назвать «критической» традицией Запада. Такова одна из задач, которую я ставил перед собой на семинаре: создать генеалогию критической установки в западной философии. Это была общая объективная цель семинара.

С методологической точки зрения я бы хотел обратить внимание на следующую тему. Как вы должно быть заметили, в ходе семинаре я нередко использовал слово «*проблематизация*», никак не поясняя его значение. Я лишь коротко упомянул, что в большинстве своих работ стремился анализировать не прошлое поведение людей (относящееся к области социальной истории) и не идеи в их репрезентативной функции. С самого начала я пытался анализировать процесс «проблематизации», то есть то, каким образом и почему некоторые вещи (поступки, феномены, процессы) становятся *проблемой*[118]. Почему, например, определенные формы поведения характеризовались и классифицировались как «безумие», в то время как близкие к ним формы вообще не попадали в поле зрения на дан-

[118] См.: *Фуко*, Использование удовольствий, с. 16–21.

ном историческом этапе? То же самое относится к преступлениям и отклонениям, и тот же вопрос касается проблематизации сексуальности.

Некоторые увидели в такой форме анализа разновидность «исторического идеализма», но мне кажется, что подобного рода анализ представляет собой нечто совсем иное. Когда я говорю, что изучаю «проблематизацию» безумия, преступления или сексуальности, это не означает, что я отрицаю реальность данных феноменов. Напротив, я пытался показать, что как раз нечто реально существующее оказывается объектом социальной регуляции в определенный момент времени. Передо мной стоит вопрос: каким образом и почему совершенно разные явления объединялись, характеризовались, анализировались и практиковались, например, в качестве «психического заболевания»? Какие элементы релевантны для такой «проблематизации»? И даже если я не стану утверждать, что нечто, именуемое «шизофренией», существует в действительности, это не имеет ничего общего с идеализмом. На мой взгляд, есть связь между предметом проблематизации и процессом проблематизации. Проблематизация — это «ответ» на конкретную, реальную ситуацию.

Столь же ошибочно полагают, что мой анализ проблематизации безразличен к историческому контексту, как если бы проблематизация представляла собой спонтанный процесс, возникающий из ниоткуда. На самом деле я попытался показать, что, например, новая проблематизация болезни или физического недуга в конце XVIII в. была напрямую связана с модификацией различных практик, или с формированием новой социальной реакции на болезни, или с вызовом, исходившим от некоторых процессов, и т. д. Но мы должны, думаю, очень четко понимать, что данная проблематизация является не эффектом или следствием исторического контекста или ситуации, а ответом, даваемым конкретными индивидами (хотя вы можете обнаружить тот же самый ответ в ряде текстов и на определенном этапе он может оказаться настолько всеобщим, что приобретет анонимный характер).

К примеру, по отношению к способу проблематизации парресии в отдельный момент времени мы можем видеть, что имеются специфические сократо-платоновские ответы на вопросы «Как мы можем узнать, является ли человек парресиастом?», «Зачем городу парресиаст?», «Как можно воспитать хорошего парресиаста?» — ответы, предлагаемые Сократом или Платоном. Это не коллективные ответы, диктуемые неким коллективным бессознательным. То, что ответ не является ни репрезентацией, ни эффектом ситуации, не означает, что он ни на что не отвечает, что это чистый вымысел или «антитворчество». Проблематизация — это всегда творчество, но лишь в том смысле, что по имеющейся ситуации вы не можете заключить, какая проблематизация последует. Отталкиваясь от данной проблематизации вы можете понять только то, почему данный ответ появляется в качестве реакции на некоторый конкретный и специфический аспект мира. В процессе проблематизации устанавливаются определенные отношения между мыслью и реаль-

ностью. Вот почему я полагаю, что можно дать ответ — оригинальный, своеобразный, неповторимый ответ мышления — на некоторую ситуацию. Именно это специфическое отношение между истиной и реальностью я попытался проанализировать, рассматривая различные проблематизации парресии.

Перевод с английского Андрея Корбута

Литература

Древние авторы

Аристотель. Афинская полития / Пер. с древнегреч. С. И. Радцига // Античная демократия в свидетельствах современников. М.: Ладомир, 1996. С. 27–86.

Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // *Аристотель.* Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.

Аристотель. Риторика / Пер. с древнегреч. Н. Платоновой // *Аристотель.* Поэтика. Риторика. М.: Азбука, 2000. С. 81–326.

Демокрит. Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении / Пер. с древнегреч. А. О. Маковельского // Материалисты древней Греции. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 55–178.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986.

Дион Хрисостом. О состязаниях (Истмийская речь) / Пер. с древнегреч. М. Е. Грабарь-Пассек // Антология кинизма. М.: Наука, 1984. С. 334–339.

Еврипид. Вакханки / Пер. с древнегреч. И. Ф. Анненского // *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М.: Искусство, 1980. С. 375–434.

Еврипид. Ион / Пер. с древнегреч. И. Ф. Анненского // *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М.: Искусство, 1980. С. 225–298.

Еврипид. Ипполит / Пер. с древнегреч. С. К. Апта // *Еврипид.* Трагедии. Т. 1. М.: Искусство, 1980. С. 171–228.

Еврипид. Орест / Пер. с древнегреч. И. Ф. Анненского // *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М.: Искусство, 1980. С. 299–374.

Еврипид. Просительницы / Пер. с древнегреч. С. В. Шервинского // *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М.: Искусство, 1980. С. 513–564.

Еврипид. Троянки / Пер. с древнегреч. С. В. Шервинского // *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М.: Искусство, 1980. С. 565–617.

Еврипид. Финикиянки / Пер. с древнегреч. И. Ф. Анненского // *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М.: Искусство, 1980. С. 145–224.

Еврипид. Электра / Пер. с древнегреч. И. Ф. Анненского // *Еврипид.* Трагедии. Т. 2. М.: Искусство, 1980. С. 5–64.

Исократ. Ареопагитик / Пер. с древнегреч. К. М. Колобовой // Вестник древней истории. 1966. № 2. С. 256–268.

Исократ. О мире / Пер. с древнегреч. Л. М. Глускиной // Вестник древней истории. 1966. № 3. С. 247–268.

Квинтилиан. Двенадцать книг риторических наставлений / Пер. с лат. А. С. Никольского. СПб., 1834.

Ксенофонт. Домострой / Пер. с древнегреч. С. И. Соболевского // *Ксенофонт.* Сократические сочинения. Киропедия. М.: АСТ, Ладомир, 2003. С. 218–280.

Лукиан Самосатский. Беглые рабы / Пер. с древнегреч. Н. П. Баранова // *Лукиан Самосатский.* Сочинения. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001. С. 259–268.

Лукиан Самосатский. О кончине Перегрина / Пер. с древнегреч. Н. П. Баранова // *Лукиан Самосатский.* Сочинения. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001. С. 294–305.

Лукиан Самосатский. Рыбак, или Восставшие из гробов / Пер. Н. П. Баранова // *Лукиан Самосатский.* Сочинения. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001. С. 241–258.

Платон. Горгий / Пер. с древнегреч. С. П. Маркиша // *Платон.* Собрание сочинений. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 477–574.

Платон. Государство / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // *Платон.* Собрание сочинений. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

Платон. Законы / Пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // *Платон.* Собрание сочинений. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1972. С. 83–478.

Платон. Лахет / Пер. с древнегреч. С. Я. Шейнман-Топштейн // *Платон.* Собрание сочинений. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 268–294.

Платон. Письма / Пер. с древнегреч. С. П. Кодратьева // *Платон.* Собрание сочинений. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1972. С. 506–566.

Плутарх. О болтливости / Пер. с древнегреч. М. Н. Томашевской // *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения. М.: Пушкинская библиотека, АСТ, 2004. С. 557–572.

Плутарх. О подавлении гнева / Пер. с древнегреч. Я. М. Боровского // *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения. М.: Пушкинская библиотека, АСТ, 2004. С. 538–555.

Плутарх. О детоводстве, или воспитании детей наставление / Пер. с древнегреч. С. Писарева. СПб.: Типография Академии наук, 1771.

Псевдо-Ксенофонт. Афинская полития / Пер. с древнегреч. С. И. Радцига // Античная демократия в свидетельствах современников. М.: Ладомир, 1996. С. 87–100.

Сенека Луций Анней. О гневе // *Сенека Луций Анней.* Философские трактаты / Пер. с лат. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2000. С. 103–179.

Феогнид. «Двери у многих людей к языку не прилажены плотно...» / Пер. с древнегреч. С. К. Апта // Античная лирика. М.: Художественная литература, 1968. С. 150.

Эпиктет. Беседы / Пер. с древнегреч. Г. А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997.

Юлиан. К невежественным киникам / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша // *Император Юлиан.* Сочинения. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 181–209.

Dio Chrysostom. The fourth discourse on Kingship // *Dio Chrysostom.* Discourses I–II / Trans. J. W. Cohoon. Cambridge, London: Harvard & Heinemann, 1971.

Dio Chrysostom. The fifth discourse: a Libyan myth // *Dio Chrysostom.* Discourses I–II / Trans. J. W. Cohoon. Cambridge, London: Harvard & Heinemann, 1971.

Galen. The diagnosis and cure of the soul's passions // *Galen.* On the passions and

errors of the soul / Trans. P. W. Harkins. Columbus: Ohio State University Press, 1963. P. 25–69.

Musonius Rufus. On training // *Lutz C. E.* Musonius Rufus. New Haven: Yale University Press, 1947. P. 53–57.

Philodemus. Peri parrhesias. Leipzig: B. G. Teubner, 1914.

Plutarch. How to tell a flatter from a friend / Trans. F. C. Babbitt // *Plutarch.* Moralia. Vol. I. Cambridge, London: Harvard & Heinemann, 1969. P. 263–395.

Plutarch. Stoic self-contradictions / Trans. H. Cherniss // *Plutarch.* Moralia. V. 13. P. 2. Cambridge, London: Harvard & Heinemabb, 1976.

Seneca. On tranquility of mind / Trans. J. W. Basore // *Seneca.* Moral essays. Cambridge; London: Harvard & Heinemann, 1928.

Современные авторы

Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М., СПб.: Степной ветер, Коло, 2005. Dat' gody izdanija originalov v kvadratnyh skobkah!!

Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. с нем. А. И. Любжина. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.

Фуко М. Забота о себе / Пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. Киев: Дух и литера, Грунт; М.: Рефл-бук, 1998.

Фуко М. Использование удовольствий / Пер. с фр. В. Л. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004.

Bartelink G. J. M. Quelques observations sur parrhesia dans la littérature paléo-chrétienne // Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva. Supp. III. Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1970. P. 5–57.

Bonner R. J. Aspects of Athenian democracy. Berkeley: University of California Press, 1933.

Coquin R. G. Le thème de la parrhesia et ses expressions symboliques dans les rites d'initiation à Antioche // Proche-Orient chrétien. 1970. V. 20. P. 3–19.

DeWitt N. W. Organization and procedure in Epicurean groups // Classical Phology. 1936. V. 31. P. 205–211.

DeWitt N. W. Epicurean *Contubernium* // Transactions and proceedings of the American Philological Association. 1936. V. 67. P. 55–63.

DeWitt N. W. Epicurus and his philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.

Dover K. J. Classical Greek attitudes to sexual behavior // Arethusa. 1973. V. 6. P. 59–73.

Foucault M. Cours du 24 Mars 1982. Deuxième heure // *Foucault M.* L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France. 1981–1982. Paris: Gallimard, Seuil, 2001. P. 457–470.

Foucault M. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress // Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics. Chicago: Chicago University Press, 1983. P. 229–252.

Foucault M. Sexuality and solitude // London Review of Books. 1982. 21 May — 3 June. P. 3–7.

Gigante M. Filodemo sulla libertà di parola // *Gigante M.* Ricerche Filodemee. Napoli: Gaetano Macchiaroli Editore, 1969. P. 41–61.

Gigante M. Philodème: sur la liberté de parole // Actes du VIIIe Congrés (Paris, 5–10 avril 1968). Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1969. P. 196–217.
Gigante M. Motivi paideutici nell' opera filodemea sulla libertà di parola // Cronache Ercolanesi. 1974. V. 4. P. 38–39.
Gigante M. Philosophia Medicans' in Filodemo // Cronache Ercolanesi. 1975. V. 5. P. 53–61.
Hijmans B. L. Askesis: notes on Epictetus' educational system. Assen: Van Gorcum, 1959.
Jones A. H. M. The Athenian democracy and its critics // *Jones A. H. M.* Athenian democracy. Oxford: Basil Blackwell, 1957. P. 41–72.
Lutz C. E. Musonius Rufus. New Haven: Yale University Press, 1942.
Liddell H., Scott R. Parrhesia// A Greek-English Lexicon. Oxford: Claredon Press, 1968. P. 1344.
Miquel P. Parrhesia // Dictionnaire de spiritualité. V. 12. Paris: Beauchesne, 1984. Col. 260–267.
Owen A. S. Introduction // *Euripides.* Ion. Oxford: Claredon Press, 1957. P. iii—xliii.
Peterson E. Zur Bedeutungsgeschichte von «Parrhesia» // Reinhold Seeberg Festschrift. V. 1. Zur Theorie des Christentums. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1929. S. 283–297.
Sayre F. Diogenes of Sinope: a study of Greek cynicism. Baltimore: J. H. Furst Co., 1938.
Scarpat G. Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino. Brescia: Paideia Editrice, 1964.
Schlier H. Parrhesia, parrhesiazomai // Theological dictionary of the New Testament. V. 5. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1967. P. 871–886.
Vandenbrouke F. Démon // Dictionnaire de spiritualité. V. 3. Paris: Beauchesne, 1957. Col. 141–238.